

**Федеральное государственное автономное учреждение
высшего профессионального образования
«Казанский (Приволжский) федеральный университет»**

На правах рукописи



МАРТЫНОВ Дмитрий Евгеньевич

**ПРОЕКТ «ВЕЛИКОГО ЕДИНЕНИЯ» КАН Ю-ВЭЯ
И ЗАПАДНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ УТОПИИ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ КИТАЯ
(XIX – первая треть XX вв.)**

Специальность 07.00.03 – всеобщая история
(новая и новейшая история)

**АВТОРЕФЕРАТ диссертации на соискание ученой степени
доктора исторических наук**

Казань 2013

Работа выполнена на кафедре истории и культуры стран Востока отделения «Институт востоковедения» Института международных отношений ФГАОУ ВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»

Официальные оппоненты:

Кобзев Артём Игоревич, доктор философских наук, профессор (Москва, ФГБУН «Институт востоковедения Российской академии наук», зав. Отделом Китая)

Дацышен Владимир Григорьевич, доктор исторических наук, профессор (Красноярск, ФГАОУ ВПО «Сибирский федеральный университет», Гуманитарный институт, зав. кафедрой всеобщей истории)

Чернышов Юрий Георгиевич, доктор исторических наук, профессор (Барнаул, ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный университет», исторический факультет, зав. кафедрой всеобщей истории и международных отношений).

Ведущая организация: ФГБОУ ВПО «Санкт-Петербургский государственный университет».

Защита состоится 26 декабря 2013 г. в 10:00 на заседании совета Д.212.081.01 по защите докторских и кандидатских диссертаций при Институте международных отношений ФГАОУ ВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет» по адресу: 420111, Казань, ул. Пушкина, д. 1/55, ауд. 5.02.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Казанского (Приволжского) федерального университета по адресу: 420008, Казань, ул. Кремлёвская, д. 35. С авторефератом диссертации можно ознакомиться на сайте Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки Российской Федерации: <http://vak.ed.gov.ru/ru/dissertation/>

Автореферат разослан «_____» _____ 2013 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
кандидат исторических наук



Д.Р. Хайрутдинова

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность диссертационного исследования. К началу XXI в. история перестала быть «наукой, изучающей прошлое», отстранённой от фактов и событий настоящего. По определению К. Агирре Рохаса, «теперь историческая наука всегда обращена к настоящему, она погружена в него полностью», и стала служить инструментом самодиагноза и анализа настоящего в соответствии с определением «науки о людях во времени», составляя часть культурного арсенала, на который опирается в процессе понимания себя современное общество¹.

Историческая наука позиционирует себя как дисциплина, служащая различным социальным целям, выполняющая разнообразные социальные функции и роли, особое место среди предметов её изучения должен занимать феномен социальной утопии как политического и социального инструмента, с помощью которого социальные консерваторы и радикалы стремились преобразовать общество. В условиях глобального переосмысления роли знания и науки, которое шло в течение всего XX в., особую актуальность приобретают исследования, в которых подводятся общие итоги сложившейся ситуации – на различном эмпирическом материале – и рассматриваются основные тенденции исторической науки, обусловленные контекстом актуальных изменений. При этом западная историография уже с 1960-х гг. признала, что история по природе своей есть наука, имеющая фундаментальные социальные последствия. Это выводит к вопросу об историческом отношении к феномену и явлению социальной утопии, но уже в поликультурном глобальном контексте.

Идеи, аналогичные западным утопическим, в том или ином виде присутствуют в китайских учениях во главе с конфуцианством и даосизмом, и в теоретических разработках многих мыслителей, государственных деятелей и деятелей культуры. Понимание утопических концепций является необходимым условием для изучения всей истории китайской общественно-политической мысли. Наиболее яркой из идей, воздействовавшей на общественное сознание Китая, были представления о Великом единении (*Да тун* 大同)².

Самым известным интерпретатором теории Великого единения выступил известный китайский реформатор и социальный мыслитель Кан Ю-вэй (康有為, 1858–1927), чьё учение в целом является одним из самых заметных интеллектуальных достижений Китая второй половины XIX –

¹ Агирре Рохас К. Историография в 20 веке. М., 2008. С. 109.

² Здесь и далее внятная терминология и имена приводятся в традиционной русской транскрипции с написанием по слогам или через дефис. Китайские иероглифы приводятся в полной форме, за исключением заглавий книг, изданных в КНР.

начала XX вв. В этом учении нашли отражение практически все духовные и социально-политические искания китайского общества указанного периода. Творчество Кан Ю-вэя уже второе столетие привлекает исследователей всего мира, однако в его наследии, и особенно его истолковании, остаётся немалое число белых пятен. Отчасти это связано и с тем, что некоторые его тексты стали достоянием научного сообщества совсем недавно.

Перед современным китайским обществом по-прежнему стоит проблема создания общественного идеала, который смог бы устроить самые широкие массы населения, и одновременно предоставить правящим элитам концепцию, позволяющую Китаю, сохраняя внутреннюю целостность страны, участвовать в решении глобальных проблем современности. Данная проблема может быть сформулирована в виде двух вопросов: «Куда идёт Китай?» и «Куда ему следует идти?»¹. Однако ситуация начала XXI в. кардинально отличается от той, которая сложилась в результате «Опиумных» войн (1839 – 1860 гг.) и колониальной экспансии западных держав. В XIX в. Китай оказался перед угрозой существования как независимое государство и самостоятельная цивилизация, что усугублялось осознанием слабости перед западными державами в экономическом, военном и политическом отношении. В результате, перед нацией встала естественная стратегическая цель: догнать Запад и стать сильной. В конце XX в. эта цель в общих чертах оказалась достигнутой.

По мнению профессора Гао Жуй-цюаня (директора Гуманитарного института Хуадунского университета в Шанхае) вопрос: «Куда движется Китай?» возник только в 1840-е гг. и для Китая был совершенно новым, поскольку мыслители и политики традиционного Китая считали, что Среднее государство является образцом для подражания для всех стран и народов². Перемены наступили неожиданно и заключались в распаде прежней общественной системы, эрозии традиционных ценностей и потере места в мире, что являлось следствием контакта с другими державами. Основной задачей Китая в этот период было «спасение и выживание»³. Данный вопрос оставался актуальным до середины XX в. Характерно, что китайские мыслители, рассуждая о развитии своей стра-

¹ Шиллов А.П. Конец древности: О духовном кризисе современного китайского общества и поиске новых ценностей. М., 2009. С. 8.

² Гао Жуй-цюань 高瑞泉. Чжунго сяньдай цзиньшэнь чуаньтун 中国现代精神传统 (Духовные традиции современного Китая). Шанхай, 2005. С. 346. Данный тезис многие исследователи, однако, полагают спорным.

³ Там же.

ны, рассматривали и проблемы будущего всего мира, с которым отождествлялось обновлённое понятие «Поднебесная» (*Тянь ся* 天下).

По этой причине, актуальность изучения утопий – моделей идеального государства и общества, предложенных в Китае в конце XIX – первой трети XX в., заключается в следующем:

Во-первых, в необходимости выявления теоретических и методологических подходов и принципов, принятых для изучения поставленной проблемы в работах отечественных и зарубежных исследователей. Иными словами, необходимо проанализировать, как «вписывается» существование утопии в теоретические схемы, созданные на эмпирическом материале западной общественной мысли.

Во-вторых, в необходимости системного анализа причин ревизии традиционного общественного идеала китайской цивилизации и конкретных форм этой ревизии. Задача требует реконструкции классического идеала Великого единения и его модернизированных форм, предложенных на рубеже XIX – XX вв., в первую очередь – Кан Ю-взем.

В-третьих, в необходимости расширения историографического поля в ответ на потребности современной исторической науки в расширении проблемной и эмпирической базы. Поскольку китайское интеллектуальное пространство остаётся самодовлеющим и до известной степени замкнутым даже в настоящее время, это делает исследование параллелей и заимствований в области социально-утопических доктрин особенно насущным.

Степень изученности проблемы. При обращении к наследию Кан Ю-взя в первую очередь рассматривается его деятельность как главы Движения за реформы 1898 г. (*у сюй бянь фа* 戊戌變法), а особенности его теоретической деятельности как бы «отступают» на второй план. По состоянию на 2012 г. количество исследований на китайском, японском и четырёх европейских языках (считая русский), посвящённых аспектам утопического творчества одного только Кан Ю-взя, превышает 400. Это число не исчерпывает проблемного поля, поскольку учитывались только работы, опубликованные академическими издательствами и в академических периодических изданиях. Число публикаций в периодической печати не демонстрирует тенденции к уменьшению. При этом практически ни одна публикация на тему существования и развития утопии в Китае не может не учитывать существования теории Великого единения в трактовке Кан Ю-взя. Интерес исследователей к учению Великого единения в трактовке Кан Ю-взя проявился к середине 1930-х гг.¹ Новый всплеск ин-

¹ Практически одновременно в Китае вышли историко-критические работы Фэн Ю-ланя (1934) и Цянь Му (1937), а в Германии – А. Форке (1935) и Г. Франке (1938).

тереса отмечен к 100-летию юбилею мыслителя. Почти одновременно в 1958 и 1959 гг. вышли фундаментальные исследования Л. Томпсона и С.Л. Тихвинского¹; в КНР с 1955 г. шла большая дискуссия о месте Кан Ю-вэя в истории общественной мысли. В прямой полемике с концепциями С.Л. Тихвинского создал наиболее фундаментальное исследование жизни и учений Кан Ю-вэя Сяо Гун-цюань². После 1970-х гг. ни в России, ни в Европе и США не было опубликовано ни одного крупного монографического исследования, специально посвящённого учению о Великом единении или интеллектуальному наследию Кан Ю-вэя. Несколько десятков монографий на эту тему было опубликовано в Китае и Японии³; к 2000 гг. все основные работы, написанные на Западе в предшествующий период, были переведены на китайский язык. В КНР интерес к наследию Кан Ю-вэя неизменно имел политическую подоплеку: сторонники курса «Четырёх модернизаций», а впоследствии и «новые левые» пытались использовать идеал Великого единения для обоснования своего видения путей развития Китая. В настоящее время в китайской историографии представлены, вероятно, все мыслимые способы интерпретации природы идеала Кан Ю-вэя. Регулярно переиздаётся и его «Книга о Великом единении» (*Да тун шу*, 大同書) с различными комментариями.

Объект исследования – комплекс представлений об идеальном обществе и государстве, сформировавшийся в Китае на рубеже XIX – XX вв.

Предмет исследования – концепция Великого единения в интерпретации Кан Ю-вэя и его современников.

Цель исследования – комплексный анализ теории Великого единения Кан Ю-вэя в контексте развития автохтонного общественного идеала Китая при сопоставлении с западными утопическими моделями конца

¹ Та Т'унг Шу. The One World Philosophy of K'ang Yu-wei / Tr. By ЛюПю Thompson. L., 1958; Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ю-вэй. М., 1959. Китайский пер.: Цыхэвэньсицзи 齊赫文斯基 (= Тихвинский С.Л.) Чжунго бяньфа вэйсинь юньдун хэ Кан Ю-вэй 中國變法維新運動和康有為 / Пер. Чжан Шиюй 張時裕合譯. Пекин, 1962.

² Hsiao Kung-chuan. A Modern China and a New World. K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858–1927. Seattle, L., 1975. Китайский пер.: 蕭公权 (= Hsiao Kung-chuan). Цзиньдай Чжунго юй синьшицзе: Кан Ю-вэй бяньфа юй Да тун сысян яньцзю 近代中國與新世界: 康有為變法與大同思想研究 / Пер. Ван Жун-цзу 汪榮祖譯. Нанкин, 1997

³ Напр.: Куан Бо-линь 邱柏林. Кан Ю-вэй дэ чжэсюэ сысян 康有為的哲學思想 (Философские идеи Кан Ю-вэя). Пекин, 1980; Цзан Ши-цзюнь 臧世俊. Кан Ю-вэй Да тун сысян яньцзю 康有為大同思想研究 (Исследование идеи Великого Единения Кан Ю-вэя). Гуанчжоу, 1999; Сакадэ Ёситобу 坂出祥伸. Ко: Ёи, утопия но кайка 康有為, ユートピアの開花 (Кан Ю-вэй: расцвет утопии). Токио, 1985; Такэути Хироюки 竹内弘行. Ко: Ёи то киндай дайдо: сисо: но кэнкю: 康有為と近代大同思想の研究 (Современность и идеология Великого единения Кан Ю-вэя). Токио, 2008.

XIX – первой трети XX в., оказавшими влияние на интеллектуальное пространство Китая.

Сформулированная цель предусматривает решение ряда исследовательских **задач**:

1. Проанализировать содержание понятия «утопия» в его динамике и исследовать процесс его рецепции в китайском интеллектуальном пространстве.

2. Выявить и проанализировать основные особенности западного утопического идеала рубежа XIX – начала XX в.

3. Проанализировать теоретические модели, предложенные для анализа социальной утопии в Китае.

4. Проанализировать особенности традиционного социального идеала Китая.

5. Проанализировать основные тенденции развития общественной мысли Китая на рубеже XIX – XX вв., реконструировав процесс её взаимодействия с западными общественно-политическими концепциями, в частности эволюционной теорией и социальным дарвинизмом в версиях Г. Спенсера и Т. Гексли.

6. Раскрыть причины ревизии традиционного общественного идеала в Китае XIX в.

7. Выявить особенности научной и общественной деятельности Кан Ю-вэя как наиболее видного китайского интеллектуала рубежа XIX – начала XX вв., активного участника первых попыток модернизации Китая.

8. Проанализировать структуру и основные составляющие утопической концепции Кан Ю-вэя.

9. Проанализировать оценки интеллектуального наследия Кан Ю-вэя представителями посттрадиционной интеллектуальной элиты Китая – современными конфуцианцами.

10. Проанализировать последовавшие в первой трети XX в. попытки осмысления доктрины Великого единения современника Кан Ю-вэя и раскрыть возможности её синтеза с заимствуемыми у Запада теоретическими моделями, в частности, анархизма.

Хронологические рамки работы ограничены периодом начала интенсивного освоения теоретического наследия Запада представителями китайской интеллигенции в 1880-е гг. (по времени примерно совпадает с началом интеллектуальных исканий Кан Ю-вэя), до окончательной смены приоритетов в духовном пространстве Китая 1930-х гг. Среди знаковых событий к нижней хронологической границе привязана публикация полного текста *Да тун шу* в 1935 г. и утопические эксперименты Лю Жэньхана 1937–1938 гг.

Теоретико-методологическая база исследования. Китайская общественная мысль является продуктом древнейшей из ныне существующих автохтонной цивилизации. При этом уже не менее полутора веков китайская цивилизация стоит перед проблемой пересмотра основных ценностных ориентаций, которые определяют её самобытность. Это порождает чрезвычайно специфический вопрос выбора масштаба исследования и уровня обобщений. Чем больше исследователь «погружается» в те или иные конкретные феномены китайской культуры, тем более возрастает сила специфики, т.е. сложнее уложить объект исследования в привычные схемы и парадигмы, поскольку они разработаны на основе анализа опыта европейской цивилизации. Таким образом, приходится признать не только цивилизационную специфику, но и неработоспособность ряда теорий, разработанных и апробированных на западном эмпирическом материале, особенно это касается развития общества и его институтов, а также обслуживающих их социальных теорий. Различие иерархии ценностей в культурах различных цивилизаций обуславливает неидентичность в аналогичных ситуациях интересов, движущих сил, поступков отдельных индивидов, групп, социальных слоёв. Отрыв от специфики может быть достигнут почти исключительно применением историко-сравнительного метода, т.е. *in genere*, в свою очередь, либо совершенно уничтожив специфику, либо проявив её всепоглощающую силу, что неизбежно приведёт к заключению о невозможности сравнительного исследования.

Благодаря работам Дж. Левенсона, Б. Шварца и Чжан Хао стало весьма популярным представление о резком столкновении конфуцианства с идеями модернизации. Их исследования интеллектуальной истории Китая первой половины XX в. основывались на «парадигме революции», созданной Дж. К. Фэрбэнком (1907–1991). В своих работах Фэрбэнк рассматривал социально-политическое развитие китайского общества в XX в. как единый революционный процесс. С ним были солидарны такие известные синологи, как Сюй Чжун-юэ (Immanuel Chung-Yueh Hsü) и Дж. Грей. В рамках данной парадигмы стало весьма популярным представление о резком столкновении традиции и модернизации, причём неуспех как традиционалистов (Кан Ю-вэй), так и либералов (Лян Ци-чао, Янь Фу) объяснялся их неготовностью отказаться от конфуцианства. Соответственно, их чаяния оказались чуждыми широким народным массам.

Альтернативную парадигму разрабатывали известные синологи-политологи Т. Мецгер и М. Мейснер. Собственно, именно Т. Мецгер в 1970-е гг. вскрыл тот факт, что осмысление форм и путей социально-экономических преобразований в Китае начала XX в. проходило в контексте традиционной системы ценностей и описывалось традиционной терминологией.

**Федеральное государственное автономное учреждение
высшего профессионального образования
«Казанский (Приволжский) федеральный университет»**

На правах рукописи



МАРТЫНОВ Дмитрий Евгеньевич

**ПРОЕКТ «ВЕЛИКОГО ЕДИНЕНИЯ» КАН Ю-ВЭЯ
И ЗАПАДНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ УТОПИИ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ КИТАЯ
(XIX – первая треть XX вв.)**

Специальность 07.00.03 – всеобщая история
(новая и новейшая история)

**АВТОРЕФЕРАТ диссертации на соискание ученой степени
доктора исторических наук**

Казань 2013

Работа выполнена на кафедре истории и культуры стран Востока отделения «Институт востоковедения» Института международных отношений ФГАОУ ВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»

Официальные оппоненты:

Кобзев Артём Игоревич, доктор философских наук, профессор (Москва, ФГБУН «Институт востоковедения Российской академии наук», зав. Отделом Китая)

Дацышен Владимир Григорьевич, доктор исторических наук, профессор (Красноярск, ФГАОУ ВПО «Сибирский федеральный университет», Гуманитарный институт, зав. кафедрой всеобщей истории)

Чернышов Юрий Георгиевич, доктор исторических наук, профессор (Барнаул, ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный университет», исторический факультет, зав. кафедрой всеобщей истории и международных отношений).

Ведущая организация: ФГБОУ ВПО «Санкт-Петербургский государственный университет».

Защита состоится 26 декабря 2013 г. в 10:00 на заседании совета Д.212.081.01 по защите докторских и кандидатских диссертаций при Институте международных отношений ФГАОУ ВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет» по адресу: 420111, Казань, ул. Пушкина, д. 1/55, ауд. 5.02.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Казанского (Приволжского) федерального университета по адресу: 420008, Казань, ул. Кремлёвская, д. 35. С авторефератом диссертации можно ознакомиться на сайте Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки Российской Федерации: <http://vak.ed.gov.ru/ru/dissertation/>

Автореферат разослан «_____» _____ 2013 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
кандидат исторических наук



Д.Р. Хайрутдинова

гией. Эти ценности и способ мышления ассоциировались отнюдь не с отжившими социальными институтами, а с общенациональными идеалами единства и гуманизма. Иными словами, генеральный контекст развития китайской общественной мысли уже в течение полутора веков определяется стремлением увязать модернизацию страны и её процветание в современном мире с культурной идентичностью. Более того, в начале XX в. западный путь развития рассматривался в Китае только как способ достигнуть традиционного идеала, который некоторыми мыслителями ассоциировался с утопией. Абсолютизировать разницу этих подходов не стоит, оба подхода хорошо работают на своём уровне, т.е. при обращении к соответствующим действиям китайских элит.

Исходя из вышесказанного, в диссертационном исследовании используются историко-генетический, историко-сравнительный, историко-типологический, историко-системный и биографический методы. Анализ утопических концепций немыслим без применения методов интеллектуальной истории, в частности, биографического. О последнем следует упомянуть подробнее. В современной историографии произошёл «биографический поворот», связанный и с методологическими дискуссиями в гуманитарных науках. На протяжении всего XX в. шла глубинная антропологизация объекта исследования, приведшая к новому пониманию жанра исторической биографии и её научного стандарта. «Историческая биография не ограничивается повествованием о жизненном пути исторического персонажа... это сама история, показанная через историческую личность»¹. Помимо указанного, в первой главе диссертации использовался подход, принятый белефельдской школой (Р. Козеллек)². Он восходит к специфической традиции немецкой герменевтики – исследования истории понятий. История понятий не является тождественной истории идей или истории языка, так как в первую очередь раскрывает социальную и политическую функцию понятия, устанавливая его точное содержание и сферу возможного применения.

Источниковая база:

1. *Памятники древнекитайской общественной мысли*. Это трактаты, составляющие конфуцианский канон, которые служили источниками всем представителям китайской общественной мысли, в том числе и Кан Ювэю. Помимо конфуцианского канона, привлекались даосские тексты «Дао-дэ цзин», «Чжуан-цзы» и «Тай пин цзин», а также важный источник по истории легизма – «Книга правителя области Шан». Использовались

¹ Ретина Л.П. Историографическая наука на рубеже XX – XXI вв. М., 2011. С. 288-289.

² Koselleck R. *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979.

также династийные хроники начиная с «Записок историка» Сыма Цяня, каноноведческие труды, особенно Дун Чжун-шу и Хэ Сю, и некоторые другие.

2. *Труды Кан Ю-вэя*. Использовалось полное собрание сочинений в 12 томах, изданное под редакцией Цзян И-хуа и Чжан Жун-хуа Государственным комитетом КНР по подготовке истории династии Цин¹. Собрание сочинений 2007 г. включает все доступные тексты Кан Ю-вэя, напечатано сокращёнными иероглифами по авторским рукописям, снабжено комментариями и редакторскими предисловиями, в которых кратко изложена история создания и публикации каждого из включённых в собрание текстов, а также источниковедческая характеристика рукописей или изданий по которым приводится тот или иной текст. Привлекались также различные издания «Книги о Великом единении», начиная с первого².

3. *Труды современников Кан Ю-вэя*. Данный массив источников может быть дополнительно подразделён на три группы: а) работы учеников Кан Ю-вэя; б) работы консервативных и радикальных мыслителей, находящихся в оппозиции к Кан Ю-вэю; в) переводы. К первой группе относятся биографии Кан Ю-вэя и изложение его трудов, сделанные учениками и современниками – в первую очередь Лян Ци-чао (1873–1929). Это «Биография учителя Кана Наньхайского» (1901 г., первая из опубликованных) и «Очерк учений династии Цин» (1920), в котором главы 23 и 24 целиком посвящены интеллектуальному наследию Кан Ю-вэя. Также привлекались биографии, написанные учениками Чжан Бо-чжэнем и Чжао Фэн-тянем³. В этом же ряду находится трактат Тань Сы-туна «Учение о гуманности» (*Жэнь сюэ*). Ко второй группе относятся труды вождя китайской революции Сунь Ят-сена⁴, программное сочинение Чан Кай-ши

¹ Кан Ю-вэй цюаньцзи / Кан Ю-вэй чжуань, Цзян И-хуа, Чжан Жун-хуа бянъ цзяо 康有為全集 / 康有為撰；姜義華，張榮華編校。Пекин, 2007. 12 тт. [Серия]: Гоцзя Цин ши бяньцзюань вэйюаньхуй сянь цункань 國家清史編纂委員會文獻叢刊。

² Кан Ю-вэй чжу Да тун шу Цянь Ан-дин цзяодин 康有為著大同書/錢安定校訂 (Книга о Великом Единении Кан Ю-вэя. Под ред. Цянь Ан-дина). Шанхай, 1935; *Кан Ю-вэй* 康有為。Да тун шу / Чжан Си-чэнь, Чжоу Чжэнь-фу цзяодянь 大同書/章錫琛，周振甫校點 (Книга о Великом Единении / Под ред. Чжан Си-чэня, Чжоу Чжэнь-фу). Пекин, 1956; и др.

³ Лян Ци-чао 梁啟超。Цин дай сюэ шу гай лунь / Чжу Вэй-чжэн даоду 清代學術概論 / 朱維铮導讀 (Очерк учений династии Цин / Предисловие Чжу Вэй-чжэна). Шанхай, 1998; *Чжао Фэн-тянь* 趙豐田。Кан Чан-су (Ю-вэй) сяньшэн няньпу 康長素(有為)先生年譜 (Хронологическая биография учителя Кана Чан-су (Ю-вэй). Сянган, 1975.

⁴ Сунь И-сянь 孫逸仙。Го фу цюань шу 國父全書 / 張其昀主編，彭國棟總讀校 (Собрание трудов Отца государства / Ред. Чжан Ци-юнь, Пэн Го-дун). Тайбэй: Гофань яньцзю юань, 1960; *Цзян Чжун-чжэнь* 蔣中正。Чжунго чжи миньюнь 中國之命運 (Судьба Китая). Чунцин, 1943; труды Чжу Цянь-чжи по проблемам учения Да тун сведены в издании: Чжу Цянь-чжи вэнь цзи / Бянь чжэ Хуан Ся-нянь 朱謙之文集 / 編者黃夏年 (Собрание сочинений Чжу Цянь-

«Судьба Китая» (1943), критические труды профессора Чжу Цянь-чжи, посвящённые идеалу Великого единения. Сюда же относятся обзорные и критические работы Фэн Ю-ланя, Цянь Му, Лян Шу-мина⁵. В *третью группу* входят как переводы миссионерами (Т. Ричардом, Э. Фабером) западных художественных и научных трудов на классический китайский *вэньянь*, так и переводы-пересказы Янь Фу, впервые познакомившего китайских интеллектуалов с «Утопией» Т. Мора. Сюда же относится обширный трактат Лю Жэнь-хана «Очерк Великого единения на Востоке» (1926), и англоязычная работа Нобуя Хамада «Идеальный мир», опубликованная в Берлине⁶.

4. *Западные утопические труды*, преимущественно художественные и публицистические: роман “Looking Backward” Э. Беллами (1888), «Современная Утопия» Г. Уэллса (1905) и др.

5. *Словарно-энциклопедические издания*, используемые для исследования эволюции семантического поля понятия «утопия».

Положения, выносимые на защиту:

1. Понятие «утопии» в XVI – XX вв. претерпело существенную эволюцию, причём термин «социальная утопия» впервые фиксируется словарями в 1839 г. К рубежу XIX – XX вв. понятие «утопия» оказалось прочно сращённым, во-первых, с историческим оптимизмом – как результатом эволюционного развития общества к высшим его стадиям; во-вторых, с концептами социализма и коммунизма. Эти последние отождествлялись с финальной (высшей) стадией эволюции человеческого общества.

2. В рамках традиционной китайской общественной мысли были созданы модели идеального общества, которые могут быть истолкованы в терминологии европейской социальной утопии. Таковы модель Великого единения (*да тун*), обычно признаваемая конфуцианской, и модель Великого Спокойствия или Великого Равновесия (*тай пин*), даосская по своему генезису, но испытывающая конфуцианское влияние. Эти модели играли существенную роль в традиционной политической культуре Китая.

3. С первоисточниками по истории западной общественной мысли Китай познакомил в своих переводах Янь Фу (1854–1921). Термин «уто-

чжи / Ред.-сост. Хуан Ся-нянь). Фучжоу, 2002. Т. 1

⁵ Фэн Ю-лань 冯友兰. Чжунго чжэсюэ ши синь бянь 中国哲学史新编 (История китайской философии в новой редакции). Т. 1–6. Пекин, 1992; Цянь Му 錢穆. Чжунго цзинь сань бай нянь сюэшу ши 中國近三百年學術史 (История китайской философии в период последних 300 лет). Шанхай, 1937; Alitto G. S., Liang Shuming. Has Man a Future? Dialogues with the Last Confucian. Beijing, 2010.

⁶ Лю Жэнь-хан 劉仁航. Дун фан Да тун сюэань Лю Жэнь-хан чжу 東方大同學案劉仁航著 (Очерки Великого Единения на Востоке Лю Жэнь-хана). Шанхай, 1991; An Ideal World by Nobuya Hamada. Berlin, 1922.

пия» и текст «Утопии» Т. Мора были введены в китайскую культуру именно Янь Фу. При этом в пересказе «Утопии» существенными оказались архаические мотивы: наличие совершенномудрого (культурного героя), который единолично и одновременно установил идеальный общественный строй. Деятельность правителя сравнивается с работой садовода, а общественная эволюция в биологической терминологии представлялась Янь Фу искусственным отбором.

4. В течение XX в. в терминологическом, следовательно, и в мировоззренчески-теоретическом плане не произошло органичного синтеза западных представлений об утопическом обществе с моделью Великого единения, как в традиционном, так и модернизированном виде. В китайско-английских словарях фиксация понятия *да тун* как находящегося на семантическом поле «утопии» происходит только в 1931 г., а в китайско-русских – в 1952 г. Попытки использовать понятие *да тун* как китайского аналога «утопии» sporadически фиксировались в 1950-е гг.

5. Творчество Кан Ю-вэя имеет сильнейшую личностную обусловленность. Адекватное понимание его основных теоретических конструкций невозможно вне рассмотрения его биографии. Систему взглядов Кан Ю-вэя можно условно разделить на «экзо-» и «эзотерическую» составляющие, причём последнюю он свободно излагал только в рукописях, заранее предназначенных «в стол».

6. Взгляды Кан Ю-вэя на общество в 1880–1890-е гг. складывались под сильным влиянием легизма. Кан крайне пессимистично смотрел на природу человека и считал, что истинный правитель должен использовать методы принуждения и манипуляции сознанием, а также мобилизации всех нравственных и интеллектуальных сил подданных. В 1900-е гг. наблюдается существенная эволюция его мировоззрения, приведшая в итоге к гедонистическому истолкованию основной конфуцианской категории – *жэнь-гуманности*.

7. Гедонистическая утопия Кан Ю-вэя формировалась в период его эмиграции (1898–1914 гг.), когда он имел возможность непосредственно наблюдать западное индустриальное общество и сопоставлять его с китайским традиционным социумом. Текст *Да тун шу* создавался длительное время: если теоретические предпосылки возникли в сознании Кан Ю-вэя в 1890-е гг., то написание основной части текста относится к 1902–1913 гг. Трактакт дополнялся вплоть до смерти мыслителя.

8. На замысел утопии Кан Ю-вэя оказала прямое воздействие теория «промышленной армии» Э. Беллами (аналогичное воздействие испытывал и Тань Сы-тун). При глубинном анализе черты сходства находятся между Великим единением Кан Ю-вэя, «Идеальным миром» Нобуя Хамада и ди-

**Федеральное государственное автономное учреждение
высшего профессионального образования
«Казанский (Приволжский) федеральный университет»**

На правах рукописи



МАРТЫНОВ Дмитрий Евгеньевич

**ПРОЕКТ «ВЕЛИКОГО ЕДИНЕНИЯ» КАН Ю-ВЭЯ
И ЗАПАДНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ УТОПИИ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ КИТАЯ
(XIX – первая треть XX вв.)**

Специальность 07.00.03 – всеобщая история
(новая и новейшая история)

**АВТОРЕФЕРАТ диссертации на соискание ученой степени
доктора исторических наук**

Казань 2013

Работа выполнена на кафедре истории и культуры стран Востока отделения «Институт востоковедения» Института международных отношений ФГАОУ ВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»

Официальные оппоненты:

Кобзев Артём Игоревич, доктор философских наук, профессор (Москва, ФГБУН «Институт востоковедения Российской академии наук», зав. Отделом Китая)

Дацышен Владимир Григорьевич, доктор исторических наук, профессор (Красноярск, ФГАОУ ВПО «Сибирский федеральный университет», Гуманитарный институт, зав. кафедрой всеобщей истории)

Чернышов Юрий Георгиевич, доктор исторических наук, профессор (Барнаул, ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный университет», исторический факультет, зав. кафедрой всеобщей истории и международных отношений).

Ведущая организация: ФГБОУ ВПО «Санкт-Петербургский государственный университет».

Защита состоится 26 декабря 2013 г. в 10:00 на заседании совета Д.212.081.01 по защите докторских и кандидатских диссертаций при Институте международных отношений ФГАОУ ВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет» по адресу: 420111, Казань, ул. Пушкина, д. 1/55, ауд. 5.02.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Казанского (Приволжского) федерального университета по адресу: 420008, Казань, ул. Кремлёвская, д. 35. С авторефератом диссертации можно ознакомиться на сайте Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки Российской Федерации: <http://vak.ed.gov.ru/ru/dissertation/>

Автореферат разослан «____» _____ 2013 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
кандидат исторических наук



Д.Р. Хайрутдинова

намической утопией Г. Уэллса. Главное отличие учения Кан Ю-вэя о Великом единении от западных утопий – минимизация тоталитарных и авторитарных элементов в учении о государстве. Философской базой теорий Нобуя Хамада и Кан Ю-вэя была антропологическая доктрина Мэн-цзы.

9. В начале XX в. в кругах радикально настроенных китайских мыслителей (Чжан Тай-янь, Лю Ши-пэй, и др.) была предпринята попытка сращения и отождествления традиционного идеала Великого единения с разнообразными формами анархизма. Попытки интеллектуального синтеза происходили до Синьхайской революции 1911–1912 гг., но дальнейшего развития не получили.

10. Воздействие идеи Великого единения испытывал и Сунь Ят-сен, попытавшийся в начале 1920-х гг. отождествить её с коммунизмом и собственными «народными принципами». Чжу Цянь-чжи в 1920-е гг. попытался интерпретировать *Да тун* как революционную концепцию, выражающую одновременно глубинную суть конфуцианства, коммунизма и «Трёх народных принципов» Сунь Ят-сена. Политическая составляющая этой интерпретации была анархо-коммунистической. Также Чжу Цянь-чжи активно критиковал интерпретацию Великого единения Кан Ю-вэем.

11. Единственную попытку практической реализации проекта Великого единения предпринял в 1930-е гг. Лю Жэнь-хан. Ему же принадлежит наиболее ранняя попытка определить место концепции Великого единения в истории мировой утопической мысли (трактат «Очерки Великого единения на Востоке», 1926 г.)¹.

Научная новизна работы обусловлена тем, что впервые проведено комплексное изучение социально-утопической теории Великого единения. Новизна конкретизируется в следующих положениях:

1. Выявлены основные направления историографии традиционных идеалов общественного развития Китая и их интерпретации в Новое время.

2. Проведено исследование истории социально-утопических идей Китая (на примере теории Великого единения), что позволило объяснить причины ревизии в XIX в. выработанного в них «классического идеала».

3. Проведено комплексное исследование семантической эволюции понятия «утопия» и его проникновения в китайский язык.

4. Введён в научный оборот комплекс социально-утопических текстов Кан Ю-вэя, до сих пор известных отечественным исследователям отрывочно или в переводах с английского языка.

¹ В 1938 г. Лю Жэнь-хан пытался заинтересовать опытом создания коммуны Великого единения руководство Компартии Китая, но трагически погиб при японской бомбардировке.

5. Осуществлён комплексный анализ теоретического наследия Кан Ю-взя, на основании сравнительного анализа рукописных трудов 1890-х гг. и текста «Да тун шу» обоснован вывод о сравнительно позднем периоде создания «Книги о Великом единении» – не ранее первого десятилетия XX в.

6. Доказано влияние на Кан Ю-взя западных утопических учений.

7. Обоснована методологическая значимость изучения теории Великого единения для исследования интеллектуального пространства Китая конца XIX – первой трети XX в.

8. Впервые введён в научный оборот труд Нобуя Хамада “An Ideal World” как первая попытка дальневосточного социального мыслителя выступить в Европе с проектом совершенного общественного устройства.

9. Впервые введены в научный оборот теоретические модели Великого единения, представленные Лю Жэнь-ханом и Чжу Цянь-чжи.

10. Создана основа дальнейшего изучения путей развития социально-утопической мысли в среде китайских интеллектуалов XX в.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Работа имеет теоретическую значимость для специалистов, занимающихся историей общественной мысли Дальнего Востока и социальной утопии. Полученные результаты существенны для дальнейших исследований в этих областях, могут быть использованы в работах, затрагивающих проблематику государственного устройства и управления на Востоке. Материалы диссертации могут быть использованы при создании обобщающих трудов, лекционных курсов и учебных пособий по новейшей истории общественной мысли, историографии, интеллектуальной истории, методологии исторической науки, истории Китая.

Проблематика и выводы диссертации соответствуют паспорту специальности 07.00.03. – всеобщая история (новая и новейшая история), конкретно следующим областям исследования: п. 5. «Новая история (XVII – XIX вв.)»; п. 6. «Новейшая история (XX – XXI вв.)»; п. 10. «Сравнительно-исторические исследования»; п. 19. «Личность в истории. Персоналии»; п. 20. «История общественной мысли. Интеллектуальная история».

Апробация. Все основные положения диссертации, а также ряд использованных материалов опубликованы в трёх монографиях (одна – в виде рукописи, депонированной ИНИОН РАН) и 23 публикациях в реферируемых журналах, включённых в список ВАК Российской Федерации («Восток (Oriens)», «Вопросы философии», «Диалог со временем», «Человек», «Известия высших учебных заведений», «Учёные записки Казанского университета», и др.).

Основные положения работы были доложены на международных и всероссийских конференциях: «Общество и государство в Китае» (Москва, ИВ РАН: 2008, 2009, 2011, 2012, 2013), «Восточные языки и культуры» (Москва: РГГУ, 2010), Таврических чтениях «Анахарсис» (Симферополь, Таврический национальный университет, 2007), международной конференции «Актуальные проблемы истории древнего мира» (Киевский гос. университет, 2007), «Время в координатах истории» (Москва, ИВИ РАН, 2008), международной востоковедной конференции «Торчиновские чтения» (Санкт-Петербургский ун-т, 2008, 2011), VIII Всероссийском конгрессе востоковедов (Казань, 2012), и ряде других. Материалы диссертации используются при чтении базовых курсов и спецкурсов в Институте международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета.

Структура работы определяется логикой исследования и поставленными задачами. Диссертация состоит из введения, четырёх глав, заключения, списка источников и использованной литературы, а также трёх приложений.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** даётся обоснование актуальности темы исследования, дано определение его объекта и предмета, формулируются цель и задачи исследования, обозначаются его методы и методология, хронологические рамки, даётся характеристика источниковой базы исследования, его новизны и практической значимости. Указываются положения, выносимые на защиту.

Первая глава диссертации – «*Теоретические основы исследования*» – посвящена рассмотрению особенностей изучения социальной утопии на Западе и в Китае, в частности, проблеме существования утопии в традиционной общественной мысли Китая. В **первом параграфе** – «*Эволюция понятия “утопия”*» – рассматривается историческое изменение социально-политических смыслов, вкладываемых в указанное понятие. Возникнув как авторский неологизм Т. Мора в 1516 г., понятие «утопия» сравнительно быстро проникло во все европейские языки как имя собственное. В трудах политических деятелей XVI в. «утопия» понималась как образец политического устройства, являющегося эталоном для просвещённого правителя. Ж. Боден определял «Утопию» как «беспорочный образ республики» (*Republique en Idee sans effect*)¹. Показано, что с XVIII в. утопия оказывается связанной с историческим оптимизмом, а само понятие становится многозначным. В XIX в. это понятие включает в себя не только

¹ Bodin J. Les six Livres de la Republique avec l'Apologie de R. Herpin. Aalen, 1961. P. 4.

литературный жанр, но также предлагаемые проекты государственного устройства и социальные теории, описанные как в утопических сочинениях предшествующего периода, так и в работах социалистов новейшего времени. В 1839 г. в словарях впервые фиксируется понятие «социальная утопия». Революции 1848 г. в Европе и события Парижской Коммуны 1871 г. привели к сильнейшей критике утопического жанра, со стороны как консервативного лагеря, так и К. Маркса и Ф. Энгельса. В течение XX в. общественное сознание окончательно оказывается предубеждённым против утопизма (отождествлённого с тоталитаризмом).

В китайском языке понятие «утопия» (*утобан* 烏托邦) было сконструировано Янь Фу при переводе «Эволюции и этики» Т. Гексли. На материале словарей китайского языка показано, что изменение семантического поля понятия «Великое единение» (*Да тун* 大同) произошло одновременно с «вживанием» понятия «утопия» в китайское общественное сознание. В словарях термин *да тун* фиксируется с 1931 г. Характерно, что сопряжение семантических полей «Великого единения» и «утопии» происходило в англо- и русско-китайских словарях, а в китайских толковых словарях оно отсутствует. Древний идеал Великого единения в современном китайском языке с понятием «утопия» не отождествляется, как не происходит этого и в специальной литературе.

Во втором параграфе – *«Проблема существования утопии в Китае: историография»* – даётся характеристика ситуации в синологической историографии, в которой начиная с 1970-х гг. сосуществуют полярно противоположные мнения. Констатируется, что проблема существования или несуществования автохтонной традиции утопии в Китае, при всей её очевидной важности для истории общественной мысли и для понимания ряда особенностей развития китайской цивилизации, не только далека от разрешения, но и в значительной степени не может считаться сформулированной. В синологической и философско-литературоведческой историографии существует несколько в разной степени обоснованных полярных мнений, поэтому вопрос необходимо рассматривать заново. Для отечественной историографии данная проблема усугубляется малым числом специальных работ. Свообразием отличается подход А.И. Кобзева: он констатирует, что, несмотря на повышенный интерес конфуцианских мыслителей к социально-политической и этической проблематике и стремление к её всесторонней и детальной разработке, в рамках конфуцианства так и не было создано «полноценных» социально-утопических произведений¹, не отрицая существования утопии как явления. В западной сиголо-

¹ Кобзев А.И. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 58.

гии теоретическую основу в этой области заложил Дж. Нидэм, исходивший из того, что концепции времени в традиционной культуре Китая значительно отличаются от известной на Западе. В русле сочетания линейности и цикличности времени родились две прямо противоположные концепции истории: даосская, основанная на идее «золотого века», определяемого Нидэмом как «примитивно-коммуналистский», и конфуцианская, связанная с существованием культурных героев, которые вывели человечество из животного состояния¹. Даосскую концепцию Нидэм соотносил с оппозицией «протофеодальному и феодальному режиму китайской древности» и сравнивал с идеологией Крестьянской войны в Германии XVI в. Нидэм полагал, что Кан Ю-вэй совершил синтез обоих идеалов и двух направлений классической китайской мысли. Именно Нидэм сравнил будущее мира, изображённое Кан Ю-вэем, с «Современной Утопией» Уэллса. Он также отмечал, что старый китайский книжник был бы не в состоянии создать динамический идеал, подобный концепции Кан Ю-вэя. Совершенно иную позицию занял известный синолог-политолог Т. Мецгер, заявивший, что если под «утопией» понимать формулировку общественного идеала, сделанную конкретным автором в образной форме, то «утопий» как таковых практически не существовало в китайской интеллектуальной истории. Однако если под термином «утопизм» понимать преследование неких политически недостижимых целей, то люди, исповедующие данную идеологию, станут отрицать, что их цели являются утопическими, и в этом смысле можно определять господствующую в Китае политическую традицию как утопическую.

Третий параграф – «*Особенности утопических моделей XIX – начала XX вв. (на материале Э. Беллами, Г. Уэллса, Нобуя Хамада)*» – посвящён обоснованию структурных особенностей общей модели утопического социума указанного периода. Содержательной стороной утопического текста является нарратив о совершенном устройстве человеческого общества, с обязательным изложением принципов его организации, которые преодолевают противоречия, свойственные обществу реальному. Следствием такой творческой установки являются *описательность* и *всеохватность* («тотальность») утопии. Поскольку человек является существом, не способным к внеисторическому мышлению, это означает, что принципиально невозможно создать картину мира, совершенно не ассоциируемую с каким-либо историческим временем. В силу отсутствия исторического материала для формирования новой картины исторического времени после Т. Мора жанр утопии оказался лишённым значительных

¹ Needham J. Social Devolution and Revolution: Ta Thung and Thai Phing // Revolution in History; Ed. by R. Porter. Cambridge, 1986. P. 62.

ресурсов для своего развития. Это означало, что основной принцип построения утопических моделей также не менялся, хотя конкретные формы выражения (частные детали) не могли не претерпеть существенной эволюции. При отсутствии первичных знаков исторического времени (т.е. социальных и материальных реалий) роль маркирующих знаков успешно исполняют идеологические комплексы.

Данные проблемы могут быть решены при обращении к метаисторическим категориям («горизонта ожидания» и «пространства опыта»), введённым представителем белефельдской школы Р. Козеллеком. Действенность этой методологии показана на материале утопического романа Э. Беллами *«Looking Backward: 2000–1887»* в контексте исторического времени его создания. Утопия Беллами не только заложила новый тренд американского либерализма – государство как сверхмонополия, но и воздействовала на сферу общественного сознания, породив идеал общества потребления, чьим символом является универсальный магазин (термин М. Бьюмонта). Очень быстро она была переведена на основные языки мира, включая русский и китайский. В политико-социологическом трактате Г. Уэллса *«Современная Утопия»* (1905) динамическое общество будущего распространяется по всей поверхности земного шара. Все классические утопии располагались на крайне ограниченном пространстве. Уэллс тесно связывал экономическое процветание в Утопии не с теориями труда и капитала, а с социологией. Именно правильная социальная теория, согласно его мнению, должна была направить созидательную энергию человечества на удовлетворение основных нужд и решение главных проблем всего человеческого рода. Одновременно он предлагает наличие небольшой группы элиты, которая сумела преодолеть недостатки человеческой природы и направляет развитие общества по «правильному» пути, не являясь притом политической партией и не замещающей собой государства (Уэллс называет членов этой группы «самураями»).

Своеобразное место занимает в этом ряду трактат Нобуя Хамада “An Ideal World”. Это уникальный текст, в котором отражены особенности западноевропейской социальной утопии начала XX в., преломлённые в сознании представителя дальневосточной цивилизации – модернизирующейся Японии, вступившей в «гонку» колониальных держав. В конфуцианском духе Нобуя Хамада связывает исторический процесс с моральной необходимостью. Философской базой его общественной модели является конфуцианство, а точнее теория Мэн-цзы, в рамках которой человеческая природа признаётся абсолютно благой. Исходя из этого, главной и единственной целью существования общества и государства является принесение радости и счастья каждому отдельному человеку и всему че-

ловечеству в целом. В понимании Нобуя Хамада человеческое счастье – это реализация творческой потребности, вне зависимости от профессиональной принадлежности.

Таким образом, рубеж XIX – XX вв. одновременно оказывается рубежом и для модели утопического социума, поскольку эта последняя является инверсией исторической реальности. Исходя из этого анализируются основные черты неклассической глобальной утопии. Системное сопоставление западной неклассической модели и китайской составляет следующий этап исследования.

Глава вторая – «*Общественные идеалы Китая и утопизм*» – посвящена традиционным идеалам Китая, которые западными исследователями интерпретируются как утопические. Данные идеалы были созданы наиболее влиятельными интеллектуальными направлениями старого Китая – конфуцианством и даосизмом – в начале имперской древности, но эти модели даже в начале XX в. оставались предметом вдохновения социальных реформаторов Среднего государства. В **первом параграфе** – «*Традиционный общественный идеал Китая*» – реконструируются даосская модель Великого равновесия (*Тай пин*) и конфуцианская модель Великого единения (*Да тун*).

Даосская модель отчётливее всего репрезентируется в двух несхожих текстах, созданных после падения династии Хань (202 г. до н.э.–220 г.). «Персиковый источник» (*Тао хуа юань цзи* 桃花源記) Тао Юань-мина (около 365–427) не является утопическим трактатом, а его жанр чаще всего определяется как «поэма», хотя прозаическое вступление занимает около половины текста. Обосновано, что данный текст некорректно рассматривать в сопоставлении с «Утопией» Т. Мора (что часто наблюдается в историографии), поскольку Тао Юань-мин описывал своего рода символическое «рождение назад», возвращение к утраченной неиспорченности мира. Идеальное общество «Персикового источника» основано на «великой презумпции классического даосизма» (термин А.С. Мартынова): человеку общество себе подобных не требуется, ему вполне достаточно природы. В социальном плане эта модель ориентирована на земледельца, между которым и природой не должно ничего стоять; соответственно, здесь не предполагается наличие социальной организации.

Идеал *Тай пин* в Китае удовлетворял обеим функциям утопии: он был и целью миллениаристских движений (таких как восстание Жёлтых повязок 黃巾之亂), и одновременно фактором, определяющим государственную политику. Трактат «Канон Великого равновесия» (*Тай пин цзин* 太平經) уникален в интеллектуальной истории Китая. Автор *Тай пин цзина* фактически вводит два комплекса социальной действительности, которые

могут быть определены как царство того, что есть, и царство того, что должно быть. Царство того, что есть, – это мир человеческих неудач, бедственных для потомков. Здесь невозможно отделить причину от следствия или вычленить причинную обусловленность. Согласно тексту канона, каждый новый виток последствий, произведенных другими причинами, сам превращается в причину нового ущерба. Одновременно новое бедствие «отбрасывает тень на прошлое», усиливая первоначальную причину. Данная модель полностью укоренена в традиционной модели коррелятивного мироздания, восходящего к китайскому неолиту.

Вторая модель – реформаторская, причём комплекс должен привести всю Поднебесную к состоянию *Тай пин*. Данная модель испытала конфуцианское влияние, поскольку реформы затрагивают не только социально-политическую сферу, но и мораль. Однако государство эры *Тай пин* в соответствии с даосской установкой соответствует космологической гармонии и управляется естественными законами, а потому не нуждается в ритуале для сообщения с Небом. Этика *Тай пин цзина* чрезвычайно отличается от конфуцианской, хотя в тексте упомянуты вполне конфуцианские меры – надлежащее использование чиновников, а также сокращение количества наказаний в уголовном кодексе. В конфуцианском духе именно человеческое взаимодействие замещает большую часть политических связей. Общество *Тай пин* сохранит госаппарат, но переменится его функция: чиновники станут прислушиваться к мнениям «снизу», а не спускать «сверху» указания. Таким образом, политические лидеры окажутся тесно связанными со своим народом. Анализ *Тай пин цзина* показывает, что этот текст не может считаться миллениаристским с точки зрения западных аналогов, а его утопическая интерпретация является возможной, но далеко не единственной.

Конфуцианский общественный идеал нашёл воплощение в концептах «Великого единения» (*Да тун* 大同) и «Колодезных полей» (*Цзин тянь* 井田). Оба описаны в конфуцианских канонах и оказывали воздействие на китайских интеллектуалов в течение двух тысячелетий. Возможны множественные их интерпретации, в частности, А.И. Кобзев рассматривал концепты в русле общетеоретических представлений китайской цивилизации. Он доказывает, что «Великое единение» в древности предполагало не всеобщее равенство, а чёткую социальную иерархию во главе с государем и медиаторами между ним и народом – чиновниками. Во главе социальной организации должен стоять справедливый правитель. Справедливость в социальном плане понималась как правильное единоначалие и пресечение проявлений частных интересов. Таким образом, древняя концепция *Да тун* предполагает гармонизацию социальной иерархии как ор-

ганической части единотелесного космоса, играющей в нём интегративную роль. Если и возможно рассмотрение этой модели как утопической, то утопизм этот будет являться весьма специфическим, коренясь в онтологии и гносеологии, но не социальной сфере как таковой¹. В рамках анализа древних социальных теорий Китая исследуется историческая теория Дун Чжун-шу (179–104 гг. до н.э.), который придал конфуцианству характер государственной идеологии. Важнейшей инновацией Дун Чжун-шу было совмещение природного и социально-политического циклов, однако, в отличие от даосских представлений, природа и общество понимались им как взаимно обусловленные конструкции. Главной же целью общества и государства становится поддержание мировой гармонии, в которой человек занимает промежуточное положение между Небом и Землёй. Построение идеального общества возможно именно в рамках династического цикла, поскольку он сохраняет устойчивую социальную структуру, в которую могут быть встроены изменения при условии их адаптации циклу, представляющему собой полный аналог цикла природы. Более того, такое общество признавалось Дун Чжун-шу уже существовавшим когда-то и вполне реализуемым на практике при должном исполнении заветов, унаследованных от предков.

Последним в данном контексте анализируется социальный идеал Хэ Сю (129–182), который предложил принципиально новую для Китая историческую теорию. Пытаясь понять принципы расположения материала летописи «Вёсен и Осений» (*Чунь цю* 春秋), Хэ Сю стремился сделать это через создание исторической концепции, которая предполагала постепенное качественное изменение общества. Эта схема, хотя и линейная, весьма непривычна для западного сознания: качественные изменения социума локализованы в пространственно-временной плоскости – зона идеального правления первоначально охватывала только родину Конфуция Лу, а затем должна была распространиться на Срединные царства и даже всю Поднебесную. Естественно, что данный процесс мыслился не столько политическим, сколько этическим. Рассматривая объединение Поднебесной на этической основе, Хэ Сю не мог не рассматривать модели общественного идеала. Эта модель чрезвычайно своеобразна: воздействие на неё оказала система «колодезных земель» Мэн-цзы. Хэ Сю впервые в китайской интеллектуальной истории утверждал, что счастье человечества прямо зависит от экономических факторов. Однако описание Хэ Сю идеального общества прошлого сильно напоминает описание Великого единения в конфуцианском каноне. Тем не менее исторический цикл, описанный Хэ Сю,

¹ Кобзев А.И. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 94–98.

логически противоположен конфуцианскому: о гармоничном прошлом не обязательно грезить, его необходимо воплотить в жизнь. Несмотря на это, данное направление в истории традиционной китайской мысли так и осталось маргинальным, и к нему прибегали лишь от случая к случаю в кризисные моменты истории страны.

Во втором параграфе – «*Рецепция западных моделей общественно-го идеала в Китае (XIX – начало XX вв.)*» – анализируются причины ревизии традиционного общественного идеала в Китае. Показано, что первые сомнения в соответствии традиционных общественных теорий реальности факта появились в Китае в 1870-е гг. При этом следует учитывать, что сложившееся в синологической науке разделение китайской интеллигенции на политические лагеря (реформаторов и консерваторов) касалось только теории и предлагаемых методов вывода страны из кризиса. Размывание традиционных космологических представлений было сопряжено с утратой традиционных мировоззренческих ориентиров, поэтому осмысление политического кризиса и шире – развала основ традиционной китайской цивилизации – превращалось для мыслителей того времени в буквальный смысл в потерю почвы под ногами. Функцией китайской традиционной модели, как показано в предыдущем параграфе, является поддержание согласованности и порядка между структурными частями мироздания, позволяющее не только осознавать личность в категориях пространства и времени, но и устанавливать универсальные понятия смысла жизни индивида и целей общественного развития. Таким образом, китайским интеллектуалам в 1890-е гг. пришлось заново воссоздавать не только концепции социально-политического развития, но и сами представления о мироздании и целях человеческого бытия. Масштабы кризиса и даже сам факт его существования осознавались китайскими мыслителями в чрезвычайно различной степени.

Также проанализированы основные направления интеллектуальной деятельности того периода и пути осмысления их представителями особенностей положения Китая. Важнейшие из них:

1) *Чжу-цзы сюэ* (諸子學), или классическая неканоническая философия, которая определяла интеллектуальный климат Китая вплоть до 1910-х гг. Данное направление имело в основе не отвлеченно-теоретические интересы, а сугубо практические проблемы, при этом интерес к неканонической мысли не привёл к возрождению ни единой из древних школ; все учёные, принадлежавшие к направлению *чжу цзы сюэ*, были эклектиками.

2) Деятельности представителей *буддийского возрождения* (近代中國佛教 復興) был присущ сотериологический пафос, а также характерен

интерес к эсхатологии. Его представители стремились к синтезу буддийского учения с даосизмом и конфуцианством. Это можно рассматривать как признак того, что влияние конфуцианства на китайскую интеллигенцию стало ослабевать.

Далее анализируется рецепция основных категорий западного утопического идеала, осуществлённая выдающимся переводчиком Янь Фу при переводе Романизовской лекции Т. Гексли «Эволюция и этика». Перевод был опубликован в апреле 1898 г. под названием «Теория природного развития» (天演論 *Тянь янь лунь*). Значение «Эволюции и этики» Гексли в истории западной культуры неизмеримо уступает значению её перевода для культуры Китая. Сборник эссе Гексли 1894 г. был реакцией британского интеллектуала на чрезмерный оптимизм социал-дарвинизма Г. Спенсера. Янь Фу, горячий приверженец социал-дарвинизма, выбрал этот текст, чтобы дать возможность китайским интеллектуалам, в тот период воспитывавшимся почти исключительно в традициях неоконфуцианства, ознакомиться с основными идеями эволюционизма. Здесь сыграла роль конфуцианская этика: избранный Янь Фу текст принадлежал перу авторитетного западного автора и охватывал значительное интеллектуальное пространство. Гексли затрагивал всю историю человеческой мысли, касаясь позиций основных школ античной и новоевропейской философской мысли, а также некоторых учений Индии. Параллельно Янь Фу была разработана терминология, используемая в китайском языке и доныне. Это спровоцировало большой интерес в Китае к идеям эволюционизма и социал-дарвинизма, но формы его были совершенно традиционными – эволюционизм начинал использоваться для описания всех явлений природы, общественной жизни и даже бытовых проблем. Борьбой за существование и естественным отбором стали объяснять абсолютно все различия в природе и обществе, от различий в сортах сливы, культивируемой в Китае и Японии, до проблемы перехода от варварства к цивилизации и от пород охотничьих собак Европы и Америки до причин прогресса и регресса общества.

На материале переводов Янь Фу анализируется процесс разрушения традиционных представлений китайской цивилизации об историческом пространстве и времени. Система времени, на которой основана эволюционная теория, – линейность, формировавшаяся на Западе медленно и постепенно, была навязана Китаю одномоментно в качестве единственной системы отсчёта. Данная категория не совпадала с соответствующей универсальной категорией китайской цивилизации, разрушала целостный образ мироздания и затрагивала психологический уровень общественного сознания. Янь Фу в своих переводах не мог не обратить внимания на раз-

личие китайского и западного взглядов на развитие мира, более того, акцентировал это. Различие подходов к истории Янь Фу продемонстрировал в переводе труда А. Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов» (*Юань фу*, 原富), начатом в 1897 г., и вышедшем в свет в 1900 г. Показано, что используя социальный дарвинизм как идеологию спасения страны, китайские мыслители и публицисты не могли не находить аналогий западным идеям в собственной традиции и оставались в пределах представлений, усвоенных с детства.

С позиции нового мировидения складывались различные идеологические системы и формировались теоретические основы, на которых впоследствии возводились программы спасения страны. Выдающаяся роль в переосмыслении глобальных проблем, возникших при столкновении двух цивилизаций, принадлежит Кан Ю-вэю, который впервые в китайской истории перенес «золотой век» из прошлого в будущее. В этом смысле все прочие концепции общественного развития, выдвинутые в Китае в начале XX в., были вторичными.

Таким образом, наличие традиционного духовного идеала облегчило знакомство представителей китайской эклектической интеллектуальной традиции с новой картиной мира, предлагаемой западной цивилизацией, с иной моделью социальных отношений и исторического времени.

Третья глава – *«Кан Ю-вэй – создатель проекта Великого единения»* – представляет анализ теоретических предпосылок проекта Великого единения Кан Ю-вэя в контексте его биографии. Содержание **первого параграфа** – *«Биография Кан Ю-вэя»* – не сводится к простому воссозданию жизненного пути реформатора и обстоятельств становления его личности. Показано, что главной особенностью личности Кан Ю-вэя, отразившейся и на его общественной деятельности, и на содержании теоретических работ, является то, что он считал себя носителем сознания совершенного мудреца и Будды и заявлял, что он является современным аналогом Конфуция, который, будучи реформатором и создателем канона, не занимал официальных должностей. Кан Ю-вэй был категорически нетерпим к оппонентам, но при этом иногда мог признавать собственные ошибки и корректировать свои взгляды. Сибаритизм и любовь Кан Ю-вэя к комфорту позволяют объяснить многие содержательные особенности учения о Великом единении. Пропаганда гедонистического принципа также определяла отношение Кан Ю-вэя к мировым религиям: категорически отвергая аскетизм, мыслитель отвергал и благотворность для человечества христианства, иудаизма и ислама. Кан Ю-вэй, отвергая доктринальные требования христианства, стремился превратить конфуцианство в институционализированную религию с собственной церковной организа-

цией. Под это требование подводилась теория, что Конфуций является единственным автором всех приписанных ему канонов и первым китайским реформатором. Также Кан Ю-вэй искренне верил, что Небо поручило ему спасение всего человечества. Кан Ю-вэй не пытался на практике воплощать собственные теории, что вызывало нападки со стороны не только политических и идейных противников, но и учеников. Сам Кан Ю-вэй, однако, давал своему релятивизму теоретическое объяснение: чтобы достигнуть мира Великого единения, человечество должно последовательно пройти ряд стадий в своём развитии, причём образ жизни в одной стадии непригоден для другой. На формирование таких взглядов могли оказать влияние как даосские идеи, так и впечатления от посещения античных руин в Помпеях в 1904 г.¹.

Второй параграф – «*Теоретические и общественные взгляды Кан Ю-вэя*» – посвящён эволюции мировоззрения мыслителя. Одним из мифов, которые сам Кан Ю-вэй и его ученики сознательно культивировали, был факт неизменности идеологического комплекса Кана в течение всей его жизни. Проанализированы ранние рукописи 1890-х гг., содержание наброски оригинальной социальной доктрины – *Ши ли гун фа* (實理公法, «Основная истина и всеобщий закон») и *Кан-цзы нэй вай пянь* (康子內外篇, «Главы учителя Кана о внутреннем и внешнем»). В этих текстах впервые заметны следы влияния западной духовной традиции. Данный вопрос также был болезненным для Кан Ю-вэя и его окружения, и в историографии трактуется крайне многообразно. Степень влияния, однако, не следует преувеличивать: Кан Ю-вэй, сознательно не стремясь к вестернизации Китая, исходил из универалистской парадигмы, полагая глубинные основы цивилизаций Запада и Востока, Китая и Европы идентичными. В положении Кан Ю-вэя как социального мыслителя был специфический нюанс: в условиях унижения страны иностранными «варварами» требовалось обратить интеллектуальный интерес современников на универсальные законы бытия (ибо бытие и бытие социальное для конфуцианства суть синонимы), и отвлечь их от возвеличения национальных приоритетов. Только с этой точки зрения можно было критиковать неприемлемые архаические китайские теории и приспособлять к китайским реалиям те западные ценности, которые укладывались в универалистскую схему. Естественно, что позиция Кан Ю-вэя должна была привести не только к критике китайской традиции, но и к критике современного ему западного общества.

¹ Кан Ю-вэй 康有為. Итали ю цзи 意大利游記 (Путешествие в Италию) // 康有為全集 (Полное собрание сочинений Кан Ю-вэя). Пекин, 2007. Т. 7. С. 354. Далее ссылка на собрание сочинений даётся в иероглифической записи с указанием соответствующего тома.

Это в полной мере проявилось уже в период эмиграции: сказывалась уникальность его позиции как наблюдателя, прожившего 16 лет вне Китая.

Собственно философская система Кан Ю-вэй была представлена в ряде комментариев к конфуцианскому канону, особенно в «Комментарии к *Ли юнь*» (*Ли юнь чжэ* 禮運注) и «Сокровенных [смыслах] Мэн-цзы» (*Мэн-цзы вэй* 孟子微), впервые опубликованных в 1916 г. Первая работа традиционно датировалась 1884 г., однако изложенная в ней теория эволюционного развития, в которой традиционные историософские представления синтезировались с эволюционной теорией Дарвина и линейным представлением о ходе истории, не могла появиться ранее знакомства Кан Ю-вэй с дарвинизмом. Между тем, это знакомство не могло произойти ранее 1898 г., когда Кан Ю-вэй прочитал перевод «Эволюции и этики» Т. Гексли, опубликованный Янь Фу. По некоторым данным, этот трактат попал в руки мыслителя ещё позднее¹.

Также анализируется специфический аспект теории Кан Ю-вэй, а именно – отношения к конфуцианству как к религии. В меморандуме от 19 июня 1898 г. официально предлагалось создание государственной церкви (教会), которая будет основываться на поклонении Конфуцию, а также принятие комплекса законов относительно религии (教律). Кан Ю-вэй утверждал, что данные мероприятия станут наиболее эффективными для предотвращения вмешательства западных держав в политику Китая под видом миссионерской деятельности². Кан стремился создать для конфуцианства институт, эквивалентный христианским церквям Запада, не вникая при этом в догматические тонкости. Декларируя возрождение истинного конфуцианства, он мало интересовался другими религиями, однако он был читателем едва ли не всех миссионерских периодических изданий и переводов, выходивших в Китае, поэтому его первичные представления о Западе и роли религии в успехе колониальных держав были почерпнуты у миссионеров и легли в основу его собственной версии конфуцианства.

Также проанализирован план комплексного реформирования Китая, предложенный немецким миссионером Э. Фабером (1839–1899), напоми-

¹ 大同书康有为撰 / 汤志钧导读 (Книга о великом единении / Пред. Тан Чжи-цзюня). Шанхай, 2005. С. 17. Далее цитируется как «Да тун шу».

² Цин шандин цзяоань фалюй личжэн кэцзюй вэньти тин Тянься сяи и цзэншэ вэньмянь бинчэн «Кун-цзы гай чжи као» чжэ 請商定教案法律,厘正科举文体,听天下鄉邑增设文庙,并呈《孔子改制考》折 (Прошение об издании закона, препятствующего инцидентам с иностранными миссионерами, исправляющего систему государственных экзаменов, позволяющего строить храмы Конфуция во всех селах и городах, и о представлении [государю] книги «Исследование учения Конфуция об изменении правления») // 康有为全集. Т. 4. С. 92–95.

нающий проекты Кан Ю-вэя. На материале незаконченного трактата *Кан-цзы нэй вай пянь* (написанного около 1885–1888 гг.) доказывалось, что западные научные (или псевдонаучные) теории в миссионерском изложении позволили Кан Ю-вэю выйти за пределы традиционного мировоззрения и подвели его к универалистской доктрине. В этом трактате Кан Ю-вэй также впервые сформулировал гедонистический принцип и провозгласил субстанциональным свойством человека наличие желаний. Это позволило ему предложить механизмы манипулирования общественным сознанием. Реконструкция мировоззрения Кан Ю-вэя того периода позволяет заявить, что он испытывал влияние древней легистской доктрины. Мировоззрение Кан Ю-вэя, выраженное в этом трактате, контрастирует с последующими его взглядами. Например, он заявлял, что «ум народа подобен детскому, потому народ нуждается в наставнике и самостоятельно руководствоваться не может»¹. Рассматривая исторические примеры, Кан Ю-вэй пришёл к выводу, что в чрезвычайных условиях следует применять чрезвычайные меры, в частности, начать широкомасштабные репрессии в среде сановников высшего ранга.

Дальнейшая эволюция мировоззрения Кан Ю-вэя как социального мыслителя, реконструируется на материале незаконченного трактата «Основная истина и всеобщий закон», создававшегося около 1891 г. В данном тексте Кан уже значительно оптимистичнее рассматривает природу человека. Само название трактата свидетельствует, что Кан Ю-вэй перешёл на позиции универализма и начал постепенно отходить от традиционных социальных и политических ценностей, обращаясь, пока неявно, к западным понятиям любви к ближнему, свободы, равенства и демократии. В трактате *Ши ли гун фа* Кан Ю-вэй поднимает проблемы межчеловеческих отношений и социальных установлений, причём явно меняется и его взгляд на человеческий род. Содержание трактата также демонстрирует значительную эрозию традиционных ценностей. В *Ши ли гун фа* сказано, что каждый человек есть порождение Неба и Земли и содержит в себе часть их субстанции (原質). Каждый человек имеет душу, которая и делает его разумным существом, обладающим от рождения способностью любить и ненавидеть, причём от рождения человек не способен ко лжи, которой он научается только с опытом, полученным после рождения. Из этих постулатов Кан выводил следующие всеобщие истины/принципы (實理):

1. Каждый человек имеет право на самоопределение;

¹ Кан цзы нэй вай пянь 康子内外篇 (Главы учителя Кана о внутреннем и внешнем). [Гл.] 閻辟 // 康有為全集. Т. 1. С. 98.

2. Законы принимаются человеком, а не Небом, поэтому они должны осуществлять равенство (平等);

3. Законы должны способствовать продвижению в обществе равной ко всем любви, а не ненависти;

4. Законы должны вознаграждать честность и наказывать за обман¹.

Некоторые главы даже могут быть названы «иконоборческими». Так, Кан Ю-вэй стремился освободить потомков от исполнения долга по отношению к старшим². Родители не должны требовать от детей исполнения долга сыновней почтительности, но и дети не могут тогда претендовать на родительскую ласку и заботу. Таким образом, задачу воспитания детей и даже их выкармливания должно взять на себя государство, причём компенсация государством родительских страданий от рождения и вскармливания должна аннулировать долг сыновней почтительности³. Отношения «правитель – подданный» Кан Ю-вэй трактовал в похожем духе, что создаёт контраст с *Кан-цзы нэй вай нянь* и не слишком согласуется с неоднократно декларируемым монархизмом зрелого Кан Ю-вэя. В *Ши ли гун фа* мыслитель решительно декларирует наличие правителя, облечённого личной ответственностью. Правительство – это всего лишь временные администраторы, которые должны назначаться народом для обеспечения его собственной, народа, безопасности⁴. Появляется в *Ши ли гун фа* и некое подобие теории прогресса, изложенной в главе «Учитель и ученики»⁵.

Мировоззрение Кан Ю-вэя претерпело весьма серьёзную метаморфозу в период 1888 – 1891 гг. Западное влияние, которое было довольно значительным, не привело к попытке синтеза западного и восточного мировоззрений, напротив, Кан Ю-вэй постепенно пришёл к модели универсализма. Уже в ранний период он пришёл к выводу, что не существует непреодолимой пропасти между западным и восточным мирами, что и вылилось в создание универсалистской доктрины, которая была альтернативой вестернизации.

В главе четвёртой – «Проект «Великого единения» Кан Ю-вэя в контексте западного утопизма» – анализируются содержательные особенности «Книги о Великом единении» и аналогичных проектов, предло-

¹ Ши ли гун фа цюань шу 实理公法全书 (Полная книга об основной истине и всеобщем законе). Глава 总论人类门 // 康有为全集. Т. 1. С. 148–149. Далее цитируется как «Ши ли гун фа».

² Там же. [Гл.:] 父母子女门. С. 150.

³ Там же. [Гл.:] 父母子女门. С. 151.

⁴ Там же. [Гл.:] 君臣门. С. 152.

⁵ Там же. [Гл.:] 师弟门. С. 151–152.

женных представителями различных течений общественной мысли позднеймперского и раннереспубликанского Китая, обращавшихся к данной проблематике. Это были не только интеллектуалы, но и политические деятели (Сунь Ят-сен, Чан Кай-ши). В **первом параграфе** – «*Да тун шу*: история создания и переводы» – опровергается традиционная датировка, основанная на личных суждениях Кан Ю-вэя. Согласно её «Книга о Великом единении» была написана в 1884–1887 гг. В современной синологии хронологические границы постепенно смещаются, поскольку указанная датировка не стыкуется с событиями, упоминаемыми в тексте книги и не являющимися позднейшими вставками. В данном исследовании принята точка зрения Тан Чжи-цзюня – рукопись *Да тун шу* могла быть начата не ранее 1902 г., после окончательного складывания мировоззренческой системы Кан Ю-вэя, и, вероятно, ко времени публикации первых двух частей в 1913 г. далеко не была закончена. Полный текст, впервые увидевший свет в 1935 г., редактировался и дополнялся вплоть до кончины мыслителя.

Проблема датировки *Да тун шу* тесно связана с исследованием интеллектуальной эволюции Кан Ю-вэя и процесса рецепции западных интеллектуальных течений китайским традиционным мышлением. Не менее важной данная проблема становится в контексте исследования истоков идей Кан Ю-вэя, поскольку позволит уточнить многие противоречащие друг другу суждения. Уже в предисловии к изданию 1956 г. указывалось, что картины прекрасного будущего, в котором смертные превратятся в небожителей, в равной степени совмещают конфуцианские, буддийские, христианские представления, а также идеи эволюционизма и утопических учений Платона, Сен-Симона, Фурье и Р. Оуэна¹. С другой стороны, авторы круга самого Кан Ю-вэя настаивали на национальной основе его теории.

В данном параграфе проводится сравнительное сопоставление методических и методологических подходов к изучению наследия Кан Ю-вэя и переводу текста *Да тун шу* трёх исследователей, обращавшихся к этой проблеме: С.Л. Тихвинского, Лоуренса Дж. Томпсона и Сакадэ Ёсинобу (немецкий перевод, опубликованный в 1974 г. под редакцией В. Бауэра, сделан с английского перевода Томпсона). Показано, что интерес к «Книге о Великом единении» и в СССР и в США подпитывался попытками её использования в политической борьбе в КНР и, следовательно, в интерпретации текста огромную роль играли политические и идеологические установки переводчиков.

¹ Да тун шу. Пекин, 1956. С. 2.

Параграф второй – «Социально-утопические взгляды Кан Ю-вэя» – посвящён глубокому анализу теоретической базы утопического учения зрелого Кан Ю-вэя и обоснованию его эклектической природы. Внешне текст *Да тун шу* пронизан конфуцианской терминологией и изобилует конфуцианской риторикой и славословиями Конфуцию. Кан Ю-вэй относился к нему как к небожителю, совершенному мудрому государю (т.е. культурному герою) древности, чуть ли не аналогу христианского Спасителя для Китая. Формально находясь в пределах традиции, Кан Ю-вэй сам её разрушает: Конфуций в его описании является пророком спасения и пути Великого единения для всего человечества. Реализация Великого единения приведёт к полному уничтожению современного мира с его высшими авторитетами, религиями, культурой и проч. Обожествление Конфуция приводит к его деконтазации (термин Сяо Гун-цюаня: *de-Sinification*)¹, а в завершающей десятой части *Да тун шу* Кан Ю-вэй рассуждает об исчезновении конфуцианства, как и других религий, в мире Великого единения.

Главной структурообразующей идеей *Да тун шу* является гедонизм. Гедонизм был Кан Ю-вэем совмещён с понятием *жэнь*-гуманности, хотя и позаимствованной из конфуцианской доктрины, но явно испытавшей христианское влияние. Не совместимы с классическим конфуцианством тезисы, что все люди равны от рождения, и никто из них не может быть лишен счастья и свободы. Таким образом, тремя основами, на которых стоит доктрина Великого единения, являются гедонизм, гуманизм и эгалитаризм. При этом идеал Великого единения показан Каном в динамике, а потому в социальном плане гедонизм приведёт к демократии, гуманизм – к коммунизму, а эгалитаризм – к сциентизму. Динамика означает идею прогресса от несовершенства к совершенству.

Анализ текста первой и второй частей *Да тун шу*, посвящённых описанию несовершенства общественного устройства человечества, показывает, что для Кан Ю-вэя естественной функцией государства является война, а общественное устройство закрепляет неравенство. С некоторой непоследовательностью он описывал деятельность Конфуция, который, якобы, уничтожил в древнем Китае рабство и создал демократическую систему. Создатели США следовали его примеру (sic!), а главной ошибкой современного Кану китайского правительства является то, что оно не желает следовать примерам из собственной истории.

При анализе третьей части *Да тун шу* доказывается, что важным источником страдания всего человечества Кан Ю-вэй считал расовую дискриминацию. Это яркое свидетельство разрыва личных взглядов мысли-

¹ Hsiao Kung-chuan. A Modern China and a New World. Seattle, L., 1975. P. 442

теля и декларируемой им теории. С одной стороны, он заявил, что все люди – единокровные братья, поскольку рождены Небом, с другой – в физическом и психологическом плане человеческие расы совершенно не равны, причём явно демонстрирует расистские взгляды и желает искоренить негров и малайцев, трансформировав их в белую и жёлтую расы. Добиться этого можно смешанными браками и радикальной сменой места и образа жизни.

Критика отношений полов, представленная Кан Ю-вэем, имела более серьёзные основания. Кан Ю-вэй – один из немногих китайских мыслителей, занявших радикально феминистскую позицию. Он обогатил лексику китайского языка, введя понятие 婚姻自由 (*хуньинь цзыю*) – «свободы брака». Данное понятие станет одним из важнейших в правовом лексиконе Китайской Народной Республики и будет использоваться в законах о браке, начиная с первого из них – 1950 г. Современное его значение – «выбор брачного партнёра вне давления семейных и иных традиционных ценностей», а также «равноправие женщины в браке»¹. С другой стороны, содержание соответствующих разделов *Да тун шу* показывает, что Кан Ю-вэй, видимо, не обратил внимания на суфражистское движение (при том, что его дочь Тун-би была одной из зачинательниц феминистского движения в Китае!), и не имел понятия о работе Дж. С. Милля на эту тему². Шестая часть *Да тун шу* посвящена порокам института семьи, причём не только в Китае, но и на Западе. Описывая возникновение института семьи, Кан Ю-вэй обращается к теории культурных героев, а источником данных ему служит древнекитайская мифология, он не имел представления о трудах своего современника Л.Г. Моргана. Отношение Кан Ю-вэя к традиционной китайской семье-клану амбивалентно: с одной стороны – он высоко оценивает её роль в китайской древности, с другой – не устаёт бичевать её пороки и вводит категорию «страданий, причиняемых совместным проживанием родных» (家人强合之苦). Огромный фактический материал используется Кан Ю-вэем для обоснования следующего тезиса: установления совершенномудрых древностигодились только для их собственной современности. «Таким образом, семья есть необходимый инструмент (必需之具) человеческого существования (人道) и взаимной поддержки в век Хаоса и Упадка, но она же – величайшее препят-

¹ *Bilancia P.R.* Dictionary of Chinese Law and Government, Chinese-English. Stanford, 1981. P. 257.

² *Mill, John Stuart.* The Subjection of Women. L., 1869.

ствие (隔之大害), отгораживающее [человечество] от Эры Великого Спокойствия»¹.

Кан Ю-вэй прямо связывал критику семьи с критикой частной собственности. Здесь интересно то, что если для критики института семьи в основном используется китайский материал, то для критики экономической системы начала XX в. примеры почти исключительно заимствуются из опыта западной индустриальной цивилизации, точнее, того, что Кан Ю-вэй наблюдал лично. Он, очевидно, понимал, что технический и промышленный прогресс порождает ряд неразрешимых морально-этических проблем. В то же время, Кан не осуждал современной ему материальной цивилизации, а, напротив, восторгался ею. В этой части *Да тун шу* Кан Ю-вэй продемонстрировал некоторое знакомство с западными теориями, упоминая Ш. Фурье («англичанина Фу», 英人傅氏). На Кан Ю-вэя большое влияние оказали идеи романа Э. Беллами *Looking Backward*, впервые опубликованного в китайском переводе в 1889 или 1892 г. С поправкой на китайскую специфику, основные черты образа жизни двух утопических социумов совпадают в романе Беллами и в *Да тун шу*. Однако Беллами и Кан Ю-вэй в итоге пришли к разным выводам: если американский социалист хотел абсолютизировать современные ему институты и улучшить их, то китайский реформатор призвал полностью ликвидировать существующие институты.

Части *Да тун шу*, описывающие образ жизни человечества будущего, ближе всего к западному утопическому роману. Государство Великого единения охватывает всю планету, а глобальное общество лишено родственных связей, расовых, физических и социальных различий при коммунистической экономике, отличающейся высочайшим уровнем технологического развития. Иными словами, Великое единение есть такая форма существования, в которой наивысшее и полное счастье материализуется через единство и равенство всех людей. Достижение земного рая (прямо характеризуемый Кан Ю-вэй как таковой) предусматривало четыре вида преобразований: политические, социальные, экономические и расовые. Здесь наблюдается известное противоречие: критикуя индустриальное общество, в конечном итоге Кан Ю-вэй взял его за основу образа своего идеального будущего, лишив современных недостатков.

Из крупных мыслителей – современников Кан Ю-вэя на его теорию обратили внимание трое: бывший ученик Лян Ци-чао и два выдающихся современных неоконфуцианца – Цянь Му (1895–1990) и Фэн Ю-лань (1895–1990). Лян Ци-чао не скрывал огорчения от того, что, сформулиро-

¹ Да тун шу. Шанхай, 2005. С. 185.

вав чрезвычайно привлекательный идеал, учитель отказывался от его реализации и даже препятствовал ознакомлению с этим идеалом посторонних¹. Цянь Му, напротив, демонстрирует отрицательное отношение к теориям Кана, вообще отказывая ему в праве именоваться конфуцианским мыслителем.

В западной историографии пионером сопоставления *Да тун шу* с классическими утопиями выступил С.Л. Тихвинский, признавший идеал Кан Ю-вэя наиболее близким теориям А. Сен-Симона, Р. Оуэна и особенно Ш. Фурье. В современной КНР также популярны сопоставления идеала Великого единения с проектами западных социалистов и либералов XIX в.

При сопоставлении выясняется, что ближе всего по своим задачам к Кан Ю-вэю стоят Э. Кабэ и Нобуя Хамада, а «Современная Утопия» Г. Уэллса чрезвычайно похожа внешне, но отличается в конкретных деталях, обусловленных социальной средой автора. Нетипичным для Китая явился выбор Кан Ю-вэем демократического строя, вообще не всегда характерного для западноевропейских утопистов, также у него отсутствует сословие «хранителей», обеспечивающее преемственность развития. В теоретическом отношении к доктрине Кан Ю-вэя ближе всего Нобуя Хамада, поскольку оба мыслителя основывались на учении Мэн-цзы.

Третий параграф – «*Интерпретации учения Да тун в Китае (первая треть XX в.)*» – посвящён выявлению особенностей модели Великого единения в творчестве различных социальных мыслителей и реформаторов Китая до начала 1930-х гг. Анализ начинается с мыслителей радикалов, начиная с Тань Сы-туна (1865–1898). Для него характерно сильное влияние буддийской философии, которая используется для обоснования необходимости ликвидировать все границы и препятствия, мешающие эволюции человечества к высшим формам бытия. Тань Сы-тун выводил свои историософские схемы движения человечества к Великому единению из гексаграмм «Книги перемен» (*И-цзин*). Чжан Тай-янь создал «Учение о безжизненности» (*У шэн чжун* 無生主義, 1905), в рамках которого предполагалась даже ликвидация физической Вселенной, после чего человечество перешло бы к чисто духовной форме существования и достигло бы божественных возможностей. Примерно таким же финал истории видел и Тань Сы-тун. Китайские анархисты круга У Чжи-хуя прямо связывали установление Великого единения со всемирной революцией и мгновенным установлением нового мирового порядка. Последний описывался формулой «высшей справедливости и бескорыстия» (*чжигун усы*

¹ Лян Ци-чао 梁啟超. Цин дай сюэ шу гай лунь 清代學術概論. Гл. 24. Шанхай, 1998. С. 82.

чжун 至公無私主義). Лю Ши-пэй декларировал полный разрыв с китайской традицией, используемая им терминология была калькой с основных понятий теории П.А. Кропоткина, однако схематически обрисованная им картина общества будущего несёт следы влияния «Книги о Великом единении». Тань Сы-тун погиб после провала реформаторского движения 1898 г., анархисты разочаровались в своём учении и полностью отошли от него, для Чжан Тай-яня декларированная им теория так и осталась эпизодом в его интеллектуальной биографии.

Далее анализируется наследие Лю Жэнь-хана (1885–1938), чей трактат «Очерк Великого единения на Востоке» (*Дунфан Да тун сюэань* 東方大同學案) был опубликован в 1926 г., и вызвал довольно большой резонанс. Помимо сугубо социальных аспектов, Лю Жэнь-хан представил первую в китайской историографии классификацию утопических учений, основываясь на их содержании, а не временной или этнической принадлежности автора. Им была представлена первая попытка осмыслить тематическое поле представлений об идеальном обществе и мире, причём не только Запада, но и Востока, и в первую очередь – Китая. Иными словами, Лю Жэнь-хан ставил перед собой не исследовательские, а сугубо практические задачи, но, как и Кан Ю-вэй, полагал, что законы общества одинаковы и для Запада и для Востока. Доктрина Лю Жэнь-хана несколько напоминает раннюю идею В.И. Ленина о движении человечества по спирали¹ – от первобытного коммунизма к высшей общественной формации. По Лю Жэнь-хану между древним Великим единением (раем, из которого человечество было изгнано) и конечной целью развития – новым Великим единением – лежат шесть промежуточных стадий². Эти стадии будут сменять друг друга в течение долгого времени, впрочем, в отличие даже от Кан Ю-вэя, Лю Жэнь-хан не пытался предсказать их длительности. Они сменяют друг друга со скоростью природного процесса и подчинены естественным законам. Сравнение текста «Очерков...» Лю Жэнь-хана с *Да тун шу* показывает, что для Кан Ю-вэя господствующим концептом, на котором возвышалось вся теория, была Поднебесная, в центре которой располагается Срединное государство – Китай, а на периферии всё остальное. При всей критике китайских порядков и сдержанном восхищении перед всем западным, Кан Ю-вэй в неприкосновенности сохранил главное – ощущение неразрывного единства мира. Им предполагалось как само собой разумеющимся, что всё пригодное для развития Китая пригодное для всего остального мира. Китайский язык и культура станут основа-

¹ Ленин В.И. Философские тетради // ПСС. Изд 5-е. Т. 29. М., 1969. С. 221.

² Как и Кан Ю-вэй, Лю Жэнь-хан называет их «мирами-эпохами/эрами» (*ши цзе* 世界).

ми грядущего мирового порядка – Великого единения, будучи «дооснащены» всеми полезными достижениями науки и техники Запада. Для Лю Жэнь-хана было очевидно, что Китай отстал и проигрывает западному миру по всем показателям. Более того: современникам Лю Жэнь-хана предстоял мучительный процесс привыкания к тому, что Китай – не центр мироздания, а всего лишь одна страна из многих, и далеко не самая благополучная и пригодная для долгой и счастливой жизни. В какой-то степени это был «китаеццентризм наоборот»: степень падения была такова, что Китаю потребуется для национального возрождения много больше усилий и ресурсов, чем любой другой стране. Лю Жэнь-хан попытался подняться над комплексом проблем, которые разом встали перед китайской цивилизацией ещё в 1860-е гг. и до конца не разрешены по сей день. Естественно, его попытка могла быть только эпигонской.

Лидер китайской революции Сунь Ят-сен (Чжун-шань) также имел своеобразный взгляд на соотношение китайского общественного идеала и западным утопическим социализмом. Характерно, что с утопией (в негативной коннотации) он связывал даосский идеал. Сунь Чжун-шань отождествлял собственное понятие принципа «народного благосостояния» (*минь шэн* 民生) с западными социализмом и коммунизмом, которые, в свою очередь, отождествлял с принципом Великого единения¹. Он никогда не связывал с утопией идеала Великого единения, систему «колодезных полей», ни даже программу тайпинов. Программы А. де Сен-Симона, Ш. Фурье и Р. Оуэна он относил либо к собственно социализму (*шэхуэйчжун* 社會主義), либо к «филантропии» (*цзышаньцзя* 慈善家)². Идеал «колодезных полей» он, вслед за Лян Ци-чао, считал китайским социализмом и утверждал, что его существование облегчит строительство социализма в современном Китае. В то же время источники не позволяют в полной мере оценить отношение Сунь Чжун-шаня к идеалу Великого единения. Можно сказать, что он черпал представления о нём непосредственно из древнего канона, однако в какой-то мере был знаком и с идеями Кан Ю-взя. Собственное учение ещё в первые годы XX в. Сунь Чжун-шань называл принципом *Да тун* (*Да тун чжун* 大同主義) либо социализмом. Очевидно, что на восприятие традиционного идеала Сунь Чжун-шанем большое влияние оказали миссионерские интерпретации *Да тун*, как это уже было продемонстрировано выше. Именно миссионеры стали последовательно проводить аналогии между традиционным конфуцианским идеалом и космополитическими теориями мирового государства, которые

¹ Сунь Ятсен. Избранные произведения. М., 1985. С. 549.

² Го фу цюань шу 國父全書 (Собрание сочинений Отца государства). Тайбэй, 1960. С. 547.

оказали колоссальное воздействие и на Кан Ю-вэя, и на Сунь Чжун-шаня. В основе аналогии *Да тун* – *Cosmopolitanism* лежал глобальный подход к переустройству всего человечества и движению мировой цивилизации к совершенству. Идеал *Да тун* был включён Сунь Чжун-шанем в его концепцию прогресса. При этом вполне в традиционном духе идея поступательного исторического движения была сопряжена с представлениями о мире гармонии, упорядоченном состоянии Поднебесной и всеобщем единении. Однако Великое единение по Сунь Чжун-шаню не тождественно *Да тун* по Кан Ю-вэю, несмотря на использование общих концептов и общее понимание роли Китая в мире. Главное различие во взглядах на функцию государства: для Кан Ю-вэя – это орудие насилия и удовлетворения личных потребностей правителя; для Суня – инструмент преобразования общества. Методы достижения Великого единения также похожи: соблюдение моральных установок и выработка универсальных норм поведения. И для Кан Ю-вэя, и для Сунь Чжун-шаня Великое единение – это раскрытие универсальной идеи, лежащей в основе мира и составляющей его главную сущность.

Для Цзян Чжун-чжэна (Чан Кай-ши) Великое единение было конечной целью модернизации Китая и деятельности партии Гоминьдан, собственно утопический пласт этого учения был отвергнут. Достижение *Да тун* связывалось с реализацией Трёх великих принципов Сунь Ят-сена.

Профессор Чжу Цянь-чжи (1899–1972) в 1926–1928 гг. опубликовал два трактата и статью, посвящённых интерпретации идеала Великого единения в древности, а также истолкованию его Кан Ю-вэем и Сунь Ят-сеном. Его целью был синтез доктрин *Да тун* (которую он полагал конфуцианской по своему генезису), суньятсенизма и коммунизма. Однако в 1920-е гг. Чжу Цянь-чжи скептически относился к марксизму, а истинно коммунистической доктриной полагал анархо-синдикализм и гильдейский социализм. Чжу Цянь-чжи категорически утверждал, что общество Великого единения выражает действительный идеал Конфуция, является подлинно коммунистическим, и выражает сущность Трёх принципов Сунь Ят-сена. В основу своей доктрины он положил отрицание классовой борьбы, переход к космополитизму под началом единого мирового правительства, отрицание насилия в этом процессе, и полное уравнивание богатства и бедности, что и составляет в его понимании коммунизм.

Таким образом, ещё до выхода в свет полного текста *Да тун шу*, в Китае и в эмигрантских общинах за рубежом были опубликованы многочисленные работы разного формата, в которых излагались разнообразные формы учения о Великом единении, зависевшие от идейной ориентации их авторов. В значительной степени эти работы не были замечены совре-

менниками, для Чжан Тай-яня обращение к утопии стало эпизодом в интеллектуальной деятельности. В результате, хотя полный текст *Да тун шу* вышел только через семь лет после кончины его автора и фактически являлся анахронизмом. Направление общественной мысли, заложенное в Китае Кан Ю-взем, оказалось тупиковым, и вызвало критические замечания младших современников. Однако именно «Книга о Великом единении» признаётся квинтэссенцией всего идейного наследия Кана.

В **Заключении** подводятся итоги осуществлённой работы и представлены основные выводы. В строгом смысле понятие «утопия» возникло в ренессансной Европе в начале XVI в. и прошло значительную эволюцию в западном общественном сознании. Однако китайская общественная мысль ещё в древности создала определённый набор идей и текстов, в которых легко обнаружить картины совершенного общества, соотносящиеся с идеальным обществом западных утопистов. Из магистральных направлений китайской мысли, которые составили фундамент традиционной государственности и социального порядка, проблемы социально-политической реальности и этики последовательно разрабатывали конфуцианские мыслители. С момента своего возникновения, конфуцианство претендовало на роль официальной и ортодоксальной идеологии, добилося этого статуса во II в. до н.э., и практически монополю им владело вплоть до начала XX в.

Классическая западная утопия эпохи Ренессанса (признаваемая в историографии за эталон), в силу ряда причин предполагает стремление к изменению существующих политических и социальных порядков, рассматривая существующие порядки и структуры как низшие по отношению к предлагаемому утопическому образцу. Конфуцианская социальная модель также рассматривает существующие порядки и структуры как низшие, но идеальный образец её ориентирован ретроспективно, поэтому встраивался в картину исторического времени, а эсхатологические теории никогда не играли сколько-нибудь заметной роли в духовных установках традиционного китайского общества. Конфуцианские учёные-чиновники были полностью инкорпорированы в окружающую их социально-политическую реальность, поэтому, даже при самом резком социальном негативизме критиковали не принципы устройства общества и государства, а их конкретные воплощения – определённых лиц. В силу указанной причины, всякое социально-политическое реформаторство (от которого западный утопизм неотделим) в условиях господства конфуцианской идеологии в Китае приобретало личностную направленность.

Даосские представления об общественном идеале, в отличие от конфуцианского, были значительно более аморфными, однако даосские мыс-

лители, рассуждая об обществе, находились под сильнейшим воздействием конфуцианства, хотя аксиологические их установки были едва ли не противоположными.

Ослабление авторитета конфуцианства в общественном сознании Китая может быть привязано к 1870-м гг. после сильнейшего в истории национального унижения (серии «Опиумных войн»), а также знакомства с системой ценностей западной культуры и эсхатологической картины исторического времени, привнесённой христианскими миссионерами.

Знакомство с эволюционной теорией в форме вулгаризированного социального дарвинизма довершило крушение традиционной космологической модели в умах интеллектуальной элиты страны, причём поражение Китая в войнах с Францией (1884–1885) и Японией (1894–1895) подводили «эмпирическую базу» под понятия борьбы за существование и выживания сильнейшего. Размывание традиционных космологических представлений было сопряжено с утратой традиционных мировоззренческих ориентиров. Китайским интеллектуалам 1890-х гг. пришлось заново воссоздавать не только концепции социально-политического развития, но и сами представления о мироздании и целях человеческого существования. Естественно, что масштабы кризиса и даже само его существование осознавались разными мыслителями в очень разной степени.

Первым по времени «ответом» на «вызов» эпохи стала теория Кан Ю-взя. Главной её особенностью стал иной взгляд на историю, которая рассматривалась как направленный безличный процесс эволюции от хаоса ко всеобщему порядку, минуя фазы перемен в социуме и ритуале. Кан Ю-вэй сочетал в своей теории мистико-мифологическую линию, выраженную в претензии на возрождение подлинного конфуцианства древности. Испытывал он и опосредованное христианское влияние, что выразилось в тенденции «превращения» Конфуция в божественную фигуру, первого на Земле пророка и реформатора, более великого, чем совершенные государи древности Яо и Шунь. Идеал Великого единения оказался сопряжён с христианскими представлениями о конечности мира и финальной точке социально-политического развития. В результате, в учении Кан Ю-взя, Конфуций должен был занять то же место в китайской культуре, что и Христос в западной, а идеал *Да тун*, отождествлённый с состоянием *Тай тин*, должен был стать новой утопией – раем земным. В этом плане все прочие альтернативные социальные теории, предложенные в Китае начала XX в., были вторичными.

С первоисточниками по истории западной общественной мысли китайских интеллектуалов познакомил в своих переводах Янь Фу. Он утверждал, что изучение западной мысли позволит пролить свет на некоторые

стороны древнекитайской философии и позволит глубже её понимать. Разделяя взгляд, что истоки современной западной теории были предложены в Китае в глубокой древности, Янь Фу делал другой вывод: даже если в Древнем Китае и были намёки на современные западные истины, то тем больше внимания надо уделять тому, что последующие поколения не сумели их развить и *применить на практике*.

Социал-дарвинизм в трактовке Янь Фу представал как своего рода замена конфуцианству – система, которая может объяснить все явления действительности с точки зрения эволюции, объять небо, землю и человека единым принципом. Этот же принцип может быть использован где угодно: для изучения сельского хозяйства, познания законов торговли и военного дела, и даже языка и литературы. Социальный дарвинизм в условиях системного кризиса китайской традиционной государственности позволил китайской интеллигенции обрести некие позитивные ориентиры: мир в целом не клонится каждодневно к упадку (как в конфуцианстве), а, напротив, согласно закону эволюции, непрерывно совершенствуется. Это и позволило перенести идеал «золотого века» из прошлого в будущее, с одной стороны, а с другой стороны, связать традиционный общественный идеал с социализмом как учением о золотом веке грядущего. С другой стороны, данная схема стала основой для создания новых разновидностей национализма.

Реакция традиционного китайского сознания на идеи социал-дарвинизма вылилась в желание *воссоздать космос заново*, выстроив новый всеобъемлющий взгляд на мир, но взгляд, уже учитывающий массу новых феноменов, которые надлежало осмыслить и включить в систему космических корреляций. Таким образом, китайские мыслители того периода оказались перед лицом экзистенциального вызова, и это очень серьёзный аргумент в пользу того, что понятие об утопии и именно утопический ответ на вызов времени и эпохи стали достоянием китайской цивилизации именно в данный период.

Термин «утопия» и искажённый пересказ «Утопии» Т. Мора были представлены на китайском языке именно в переводах Янь Фу. При этом в пересказе «Утопии» существенными оказались архаические мотивы: наличие просвещённого монарха, который единолично и единовременно установил идеальный общественный строй. Деятельность правителя сравнивается с работой садовода, а общественная эволюция в биологической терминологии представлялась Янь Фу искусственным отбором.

В терминологическом, а, следовательно, и в мировоззренчески-теоретическом плане не произошло органичного синтеза конфуцианских представлений об идеальном обществе с моделью Великого Единения. В ки-

тайско-английских словарях фиксация понятия *да тун* как находящегося на семантическом поле «утопии» происходит только в 1931 г., а в китайско-русских – в 1952 г. В доступных нам китайских толковых словарях пересечение данных семантических полей не фиксируется вовсе.

Переходя на микроуровень, следует обратиться к наследию Кан Ю-взя. Творчество Кан Ю-взя имеет сильнейшую личностную обусловленность, адекватное понимание которого невозможно без рассмотрения его научных и социальных трактатов в контексте его биографии. Собственные взгляды Кан Ю-взя, которые он свободно излагал только в рукописях, заранее предназначенных «в стол», несколько отличались от идеи, обнаруженных на публике. Теоретическая основа их была идентичной.

Кан Ю-вэй существовал в парадигме традиционной китайской философии истории, считая себя начинателем нового династического цикла, совершенномудрым, равным Конфуцию. Равенство Конфуцию также предоставляло Кану гносеологическое основание для работ в области конфуцианского канона, где он предлагал радикальную трактовку традиционных идеалов. При этом Кан Ю-вэй испытывал западное влияние, главным образом, в форме личных впечатлений и миссионерской проповеди. Это привело его к убеждению, что одной из причин социального и военного превосходства западных держав над Китаем является наличие официальной религии – христианства, организованной в церковь, тесно связанную с государственным аппаратом.

Общественные взгляды Кан Ю-взя в ранний период его деятельности складывались под сильным влиянием легизма. Кан крайне пессимистично смотрел на природу человека и считал, что истинный правитель должен использовать методы принуждения и манипуляции сознанием, а также мобилизации всех нравственных и интеллектуальных сил подданных.

В течение 1890-х гг. мировоззрение Кан Ю-взя существенно меняется: он пришёл к выводу о том, что основой мироздания является конфуцианский принцип *жэнь*-гуманности, а природа человека, будь он даже совершенным мудрецом, тяготеет к эгоизму и гедонизму. Так закладывался теоретический фундамент его утопии. Утопия Кан Ю-взя формировалась в период его эмиграции, когда он имел возможность критиковать как западной индустриальное, так и китайское традиционное общество. Текст *Да тун шу* создавался длительное время: если теоретические предпосылки возникли в сознании Кан Ю-взя в 1890-е гг., то текст создавался между 1902–1913 гг., и дополнялся вплоть до смерти мыслителя.

При сопоставлении утопии Кан Ю-взя с западными утопиями, наибольшее сходство обнаружится с текстами Э. Кабэ, Ш. Фурье и Э. Беллами. Прямые заимствования из романа Э. Беллами очевидны. Большое чис-

ло черт сходства находится между трудами Кан Ю-вэя, Нобуя Хамада и Г. Уэллса. Главное отличие учения о Великом Единении от западных утопий – минимизация авторитарных элементов в учении о государстве.

В аналогичных условиях и почти одновременном с Кан Ю-вэем свои версии теории Великого единения представили многие китайские мыслители. Собственные разработанные утопические модели были представлены Тань Сы-туном, Чжан Тай-янем, Лю Ши-пэем, Лю Жэнь-ханом, Чжу Цянь-чжи. Все они строились на двух постулатах: 1) Великое единение есть выражение и логическое завершение глубинных законов общественного развития, 2) Отличительный признак Великого единения – ликвидация государства и правительства. Полный текст главного утопического труда Кан Ю-вэя – «Книги о Великом единении», увидел свет в 1935 г., незадолго до начала Японо-китайской войны. Направление общественной мысли, заложенное в Китае Кан Ю-вэем, оказалось тупиковым.

Приложения

В трёх приложениях приведены переводы материалов, которые не могли быть использованы в основном тексте диссертационного исследования. Это «Поспешные строфы по написанию *Да тун шу*» Кан Ю-вэя (1918 г.), предваряющие первое издание «Книги о Великом единении» 1935 г., и полный перевод таблиц из второй и третьей частей *Да тун шу*, в деталях представляющих ход и динамику мирового объединительного процесса по Кан Ю-вэю. Все материалы публикуются впервые.

Основное содержание диссертации отражено в следующих опубликованных работах автора:

Монографии

1. *Мартынов Д.Е.* Конфуцианское учение и маоизм (из истории социально-политической теории и практики Китая в XX в.). – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2006. – 368 с.

2. *Мартынов Д.Е.* Западноевропейская утопия и утопическое мышление: некоторые особенности (опыт количественного анализа) / Рукопись, деп. ИНИОН РАН № 60 050. – Казань, 2006. – 209 с.

3. *Мартынов Д.Е.* Кан Ю-вэй: Жизнеописание. – Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010. – 328 с.

Статьи в ведущих рецензируемых изданиях

4. *Мартынов Д.Е.* Конфуцианская категория *жэнь* в социальном учении Кан Ю-вэя // Учёные записки Казанской государственной академии ветеринарной медицины им. Н.Э. Баумана. – Т. 183. – Казань, 2006. – С. 221–226.

5. *Мартынов Д.Е.* Теории возникновения государства Мо Ди и Т. Гоббса (к проблеме комплементарности мысли Запада и Востока) // Учёные записки Казанской государственной академии ветеринарной медицины им. Н.Э. Баумана. – Т. 183. – Казань, 2006. – С. 226–233.

6. *Мартынов Д.Е.* Утопизм и либерализм: основания критики и опыт апологии // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского государственного аграрного университета. – 2006. – № 24 (08), декабрь. URL <http://ej.kubagro.ru/2006/08/pdf/22.pdf>

7. *Мартынов Д.Е., Калимонов И.К.* Фазовая теория И.М. Дьяконова: востоковедение и осмысление хода мировой истории // Учёные записки Казанского государственного университета. – Т. 148. – Кн. 4. – Серия: Гуманитарные науки. – 2006. – С. 7–23.

8. *Мартынов Д.Е.* Даосская утопия *Тай пин*: политические и этические аспекты // Учёные записки Казанского государственного университета. – Т. 148. – Кн. 4. – Серия: Гуманитарные науки. – 2006. – С. 106–119.

9. *Мартынов Д.Е.* Конфуцианский утопизм в политической теории и практике КНР (современное состояние) // Учёные записки Казанского государственного университета. – Т. 149. – Кн. 4. – Серия: Гуманитарные науки. – 2006. – С. 186–192.

10. *Мартынов Д.Е.* Исторические воззрения Эрнста Фабера: конфуцианское учение и евангелическая миссия в Китае второй половины XIX в. // Вестник Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета. – 2007. – Вып. 8. – С. 22–27.

11. *Мартынов Д.Е.* «Да тун шу» и «Манифест Коммунистической партии» как утопические проекты: сравнительное сопоставление // Управление общественными и экономическими системами: многопредмет. науч. журн. – 2007. – №1 (январь-май) URL: <http://www.bali-ostu.ru/umc/arhiv/2007/1/Martinov.doc>

12. *Мартынов Д.Е.* Утопизм и марксизм: к проблеме соотношения // Учёные записки Казанского государственного университета. – Т. 150, кн. 1: Серия: Гуманитарные науки. – 2008. – С. 31–37.

13. *Мартынов Д.Е.* Протестантские миссионеры в Китае (из истории взаимодействия христианства и китайской культуры) // Человек. – №3. – 2008. – С. 65–77.

14. *Мартынов Д.Е.* Иностранные миссионеры в Китае XIX – начала XX в.: специфика деятельности (на примере провинции Шаньдун) // Вестник Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета. – 2008. – Вып. 3(14). – С. 40–45.

15. *Мартынов Д.Е.* К рассмотрению семантической эволюции понятия «утопия» // Вопросы философии. – 2009. – №5. – С. 162–171.

16. *Мартынов Д.Е.* К рассмотрению семантической эволюции понятия «утопия» (XX в.) // Вопросы философии. – 2009. – №10. – С. 152–158.

17. *Мартынов Д.Е.* «Утопия» Запада и «Великое единение» Китая: к проблеме рецепции и эволюции терминологии // Вопросы философии. – 2010. – №7. – С. 137–148.

18. *Мартынов Д.Е.* Семантические особенности понятия «Утопия» (на материале западной философской литературы) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Проблемы теории и практики: Научно-теоретический и прикладной журнал. – Тамбов: Грамота, 2010. – №2(6). – С. 49–53.

19. *Мартынов Д.Е.* Конфуцианский идеал Великого единения: реинтерпретация и проблема перевода // Учёные записки Казанского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – Т. 153. – Кн. 1. – 2011. – С. 78–88.

20. *Мартынов Д.Е.* Сунь Ят-сен и Чан Кай-ши о древнекитайском идеале Великого единения // Современные исследования социальных проблем: Электронный научный журнал. – 2011. – №4(08). URL <http://sisp.nkras.ru/issues/2011/4/martynov.pdf>

21. *Мартынов Д.Е.* Кан Ю-вэй, «Конфуцианская церковь» и христианские миссионеры: об одной малоизвестной странице истории // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2011. – № 5(11). – Ч. III. – С. 110–115.

22. *Мартынов Д.Е.* Антропологические, гендерные и расовые воззрения Кан Ю-вэя (по материалам «Да тун шу») // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2011. – №8 (14). – Ч. II. – С. 155–157.

23. *Мартынов Д.Е.* Существовала ли в Китае утопия? // Вопросы философии. – 2011. – №12. – С. 150–159.

24. *Мартынов Д.Е.* Общие взгляды китайских радикальных мыслителей на рубеже XIX – нач. XX вв. (На примере Тань Сы-туна и Чжан Тай-яня) // Известия высших учебных заведений. Серия «Гуманитарные науки». – 2011. – Т. 2. – Вып. 4. – С. 294–298.

25. *Мартынов Д.Е.* Труд Кан Ю-вэя «Книга о Великом единении»: история исследования // Восток (Oriens). – 2012. – №2. – С.41–48.

26. *Мартынов Д.Е.* Представления об историческом времени в традиционной культуре Китая в Ханьскую эпоху // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. – Вып. 41. – М., 2012. – С. 191–202.

Статьи и материалы

27. *Мартынов Д.Е.* Усвоение конфуцианским сознанием новых жизненных ценностей (конец XIX – начало XX в.) // Modern History: Партийно-политическая, духовная история и общественные движения в странах Запада и Востока. Материалы научной сессии кафедры новой и новейшей истории БашГУ. Вып. III. – Уфа: РИО БашГУ, 2004. – С. 69 – 84.

28. *Мартынов Д.Е.* Место Тань Сы-туна в духовной эволюции конфуцианства (рубеж XIX – XX вв.) // Личность в политике, науке, культуре (всемирная история). Доклады Всероссийской конференции молодых исследователей. Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова, 15-17 сентября 2005 г. / Отв. ред. В.В. Дементьева. – Ярославль: Ремдер, 2005. – С. 125–129.

29. *Мартынов Д.Е.* Специфика идеологии в структуре дихотомии «Запад – Восток» (на примере утопических учений) // Учёные записки Института социальных и гуманитарных знаний и Российской международной Академии туризма: Совм. вып. 2. – Казань: Альфа, 2006. – С. 61–67.

30. *Мартынов Д.Е.* Конфуцианский утопизм как фактор развития материкового Китая в XX в. (введение в проблему) // Либеральные и тоталитарные образы истории: Сборник научных статей / Научный ред. Р.М. Гибадуллин. – Казань; Набережные Челны, 2006. – С. 231–240.

31. *Мартынов Д.Е.* Конфуцианские утопические элементы в официальной идеологии Китая в условиях модернизации страны // Известия Челябинского научного центра Уральского отделения РАН. – 2007. – Вып. 1 (35). – С. 167–172.

32. *Мартынов Д.Е.* Основы исторического знания в традиционной культуре Китая (на примере конфуцианства) // Вестник ТИСБИ. – 2007. – № 3. – С. 98–103.

33. *Мартынов Д.Е.* К реконструкции религиозно-этического фундамента утопического учения Кан Ю-вэя // Modern History: Партийно-политическая, духовная история и общественные движения в странах Запада и Востока. Материалы научной сессии кафедры новой и новейшей истории БашГУ. Вып. IX. – Уфа: РИО БашГУ, 2007. – С. 46–59.

34. *Мартынов Д.Е.* Социологические представления китайских мыслителей начала XX в. // IX Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов: Межвузовский сборник научных трудов. – Пенза: Пензенский гос. пед. ун-т им. В.Г. Белинского, 2007. – С. 157–165.

35. *Мартынов Д.Е.* В поисках Неизвестного: гностические искания Д.С. Мережковского и Кан Ю-вэя // Декаданс в Европе и России: материалы международной научной конференции (Волгоград, 9 – 10 декабря 2007) / Сост. и общ. ред. А.Н. Долгенко. – Волгоград: Изд-во ФГОУ ВПО ВАГС, 2007. – С. 102–110.

36. *Мартынов Д.Е.* Китайский утопизм нового времени в освещении Го Баогана (Рефлексия над опытом изучения общественной мысли) // Евразийские исследования. Научный и общественно-политический журнал. – 2008. – №2 (апрель-июнь). – С. 68–87.

37. *Мартынов Д.Е.* Классификация утопизма Лю Жэньхана (из истории освоения эстетического пространства западной цивилизации в Китае) // Общество и государство в Китае: XXXVIII научная конференция / Ин-т востоковедения РАН; сост. и отв. ред. С.И. Блюмхен. – М.: Вост. лит., 2008. – С. 158–164.

38. *Мартынов Д.Е.* Этапы интеллектуальной биографии Кан Ю-вэя (1858 – 1927): к рецепции западной культуры на Дальнем Востоке // Хóра: Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. – 2008. – №2. – С. 48–54.

39. *Мартынов Д.Е.* Утопия как произвол и заданность (к проблеме путей рассмотрения: точка зрения историка) // АнтропоТопос: теоретический журнал в области философских наук / под. ред. докт. филос. наук, проф. В.И. Разумова. – 2008. – Вып. №1-2 (май-сентябрь). – С. 153–162.

40. *Мартынов Д.Е.* Утопия, историография и историческое время: к проблеме корреляции // Время в координатах истории: научная конференция (29 – 30

октября 2008 г.): Тезисы / Рос. Акад. Наук, Ин-т всеобщ. ист., Центр истории историч. знания. – М.: ИВИ РАН, 2008. – С. 209–212.

41. *Мартынов Д.Е.* Проблема цивилизации будущего в трудах китайских мыслителей начала XX в. (на примере доктрины Лю Жэнь-хана) // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. – Симферополь, 2008. – Т. 21 (60). – № 1. – С. 183–189.

42. *Мартынов Д.Е.* Проблема общественного идеала в Китае и утопизм (на примере Фукудзава Юкити и Кан Ю-вэя) // Евразийские исследования. Научный и общественно-политический журнал. – 2008. – №3(3), июль-сентябрь. – С. 33–49.

43. *Мартынов Д.Е.* К вопросу о методологии исследования утопии с точки зрения историка (на примере Эдварда Беллами) // Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия». – Курск, 2008. – №1. – С. 166–173.

44. *Мартынов Д.* Стабильность и преемственность как аспект модернизации Китая // Евразийские исследования. Научный и общественно-политический журнал. – 2009. – №2, апрель-июнь. – С. 99–108.

45. *Мартынов Д.Е.* Утопия Кан Ю-вэя и конфуцианское каноноведение (проблема субстрата и соотношения) // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 3 / Отв. ред. С.В. Пахомов. – СПб.: Изд-во Петерб. ун-та, 2009. – С. 98–118.

46. *Мартынов Д.Е.* Теория «Великого единения» Кан Ювэя в зеркале западной историографии // Общество и государство в Китае: XXXIX научная конференция / Ин-т востоковедения РАН; Редкол. А.А. Бокшанин (пред.); Сост. С.И. Блюмхен. – М.: Вост. лит., 2009. – С. 266–273. (Учёные записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 1.).

47. *Мартынов Д.Е.* Семантическое поле понятий «утопия» и «Великое единение» // Философские вопросы естественных, технических и гуманитарных наук: сборник статей Всероссийской научной конференции / Под ред. Е.В. Дегтярева, Д.А. Теплых. – Магнитогорск: МаГУ, 2009. – Вып. 4. – Т. 3. – С. 22–27.

48. *Мартынов Д.Е.* Кан Ю-вэй (разд. 1) // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 6: Дополнительный: Искусство / Ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Восточная литература, 2010. – С. 594–595.

49. *Мартынов Д.Е.* Кан Ю-вэй: Модернизаторская интерпретация конфуцианства (На примере политического учения Мэн-цзы) // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 4 / Отв. ред. С.В. Пахомов. – СПб.: Изд-во С.-Петербурга, 2010. – С. 58–74.

50. *Мартынов Д.Е.* Кан Ю-вэй о совершенном языке // Восточные языки и культуры. Материалы III Международной научной конференции / Отв. ред. М.Б. Рукодельникова, И.А. Газиева. – М.: РГГУ, 2010. – С. 99–102.

51. *Мартынов Д.Е.* О переводах «Книги о Великом единении» Кан Ю-вэя // В поисках «китайского чуда»: Сб. ст., посвященный 80-летию Ю.В. Чудосеева. Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 5 / Ин-т востоковедения РАН. – М.: Учреждение Российской Академии Наук Институт востоковедения (ИВ РАН), 2011. – С. 306–315.

52. *Мартынов Д.Е.* Проблема существования утопии в Китае: опыт историографического обзора // Философия и методология науки: Материалы третьей все-

русской научной конференции / Под ред. Н.Г. Баранец и др. – Ульяновск, 2011. – С. 208–218.

53. *Мартынов Д.Е.* Культурно-цивилизационная идентичность и проблема модернизации (на примере Китая XIX – начала XX в.) // Перспективы модернизации традиционного общества. Материалы Всероссийской научно-практической конференции 23 июня 2011 г. – Уфа: АН РБ Гилем, 2011. – С. 283–288.

54. *Мартынов Д.Е.* С другой стороны континента: типология утопии Лю Жэнь-хана (1885 – 1938) // Актуальные проблемы востоковедения: проблемы и перспективы. Мат-лы II международной заочной научно-практической конференции. – Уссурийск: Изд-во ДВФУ, 2011. – С. 168–171.

55. *Мартынов Д.Е.* Хронология создания «Книги о Великом единении» Кан Ювэя в контексте интеллектуальной деятельности мыслителя // Общество и государство в Китае. XLII научная конференция: Учёные записки отдела Китая. – Вып. 6. – Т. 1. – М.: Ин-т востоковедения РАН, 2012. – С. 183–199.

56. *Мартынов Д.Е.* Представления об общественном идеале в Китае 1920-х гг. // XIV Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов: Межвузовский сборник научных трудов. – Пенза: Пензенский гос. пед. ун-т им. В.Г. Белинского, 2012. – С. 79–84.

57. *Мартынов Д.Е.* О существовании феномена утопии в традиционной общественной мысли Китая: к постановке проблемы // Бюллетень Общества востоковедов. – Вып. 20: Тезисы VIII Съезда русских востоковедов. – Казань, 25 – 28 сентября 2012 г. – М.: Языки славянской культуры, 2012. – С. 140–142.

58. *Мартынов Д.Е.* Кан Ю-вэй: конфуцианский семьянин и ниспровергатель устоев // Восточный свет. – М., 2012. – №3. – С. 100–110.

59. *Мартынов Д.Е.* Чжу Цянь-чжи: интерпретация учения о Великом единении // Общество и государство в Китае: 42-я научная конференция. – Т. XLII, ч. 3: Учёные записки Отдела Китая. – Вып. 7. – М.: Ин-т востоковедения РАН, 2012. – С. 315–324.

60. *Мартынов Д.Е.* «Лекции о небесах» Кан Ю-вэя: поздний этап интеллектуальной биографии мыслителя // Общество и государство в Китае: 43-я научная конференция. – Т. XLIII, Ч. 1: Учёные записки Отдела Китая. – Вып. 8. – М.: Ин-т востоковедения РАН, 2013. – С. 488–505.

61. *Мартынов Д.Е.* По ту сторону человеческого мира: Кан Ю-вэй о «Небесном странствии» и Боге // Там же. – С. 506–517.

Учебное пособие

62. *Мартынов Д.Е.* Конфуцианское учение: учебное пособие. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2009. – 128 с. (по предмету диссертации – с. 100–107.).

Публикация источников

63. *Кан Ю-вэй.* Моя история = 我史 [Пер. с кит., комментарии] / *Мартынов Д.Е.* Кан Ю-вэй: Жизнеописание. – Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010. – С. 92–230.

64. *Тань Сы-тун*. Учение о гуманности (Жэнь сюэ = 仁學). Избранные главы / Пер. с кит., предисловие к публикации и примечания Мартынова Д.Е. // Вопросы философии. – 2012. – №10. – С. 160–170.

МАРТЫНОВ Дмитрий Евгеньевич

**ПРОЕКТ «ВЕЛИКОГО ЕДИНЕНИЯ» КАН Ю-ВЭЯ
И ЗАПАДНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ УТОПИИ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ КИТАЯ
(XIX – первая треть XX вв.)**

Специальность 07.00.03 – всеобщая история
(новая и новейшая история)

Автореферат диссертации на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Формат 60 × 84 1/16. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл.печ.л. 2,79. Тираж 100 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Первая Полиграфическая Компания».
420073, г. Казань, ул. Шуртыгина, 3. Тел.: (843) 273-13-03